

دكتور أبو الوفاء الفهمي إيتصار إلى

أسناد الفلسفة الإسلامية والتصوف
كلية الآداب - جامعة القاهرة

مدخل إلى التصوف الإسلامي

١٩٨٣

دار الثقافة للنشر والتوزيع

القاهرة - ت . ٩٤٦٩٦

أشرف سيف الدين المهراني الفحالة

دكتور أبو الوفا الغنوي إسماعيل
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف
كلية الآداب - بجامعة القاهرة

مدخل إلى التصوف الإسلامي

١٩٨٣

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت . ٩٤٦٦٦
ش ٢ سيف الدين المهراني النخالة

« الطبعة الثالثة »

مزودة بنهارس للاعلام والفرق والطوائف والمذاهب

راہِ ہدای

الی ابنی محمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

لم يعد موضوع التصوف الاسلامي يجذب اليه الدارسين المتخصصين من المسلمين والمستشرقين فقط ، وانما هو يجذب اليه ايضا القارىء العادى الذى أصبح يحس بوطأة المذاهب المادية والمبتعية المعاصرة على نفسه ، وبحاجته الى ما يرضى عقله ، ويشبع روحه ، ويعيد اليه ثقته بنفسه ، وطمأنينته التى بددا يفقدوا فى زحمة الحياة المادية وما فيها من ألوان الصراع للمقائدى المختلفة ، وبهذا يحقق معنى انسانيته .

وليس للتصوف هروبا من واقع الحياة كما يقول خصومه ، وانما هو محاولة من الانسان للتسلح بقيم روحية جديدة تعينه على مواجهة الحياة المادية ، وتحقيق له التوازن النفسى حتى يواجه مصاعبها ومشكلاتها ، وبهذا المفهوم يصبح للتصوف ايجابيا لا سلبيا ، ما دام يربط بين حياة الانسان ومجتمعه .

وفى التصوف الاسلامي من المبادئ الايجابية ما يحقق تطور المجتمع الى الامام ، فمن ذلك انه يؤكد على محاسبة الانسان لنفسه باستمرار ليصحح أخطاءه ويكملها بالفضائل ، ويجعل نظرته الى الحياة معتدلة فلا يتهالك على شهواتها وينغمس فى اسبابها الى الحد الذى يفسد فيه نفسه وربه ، فيشقى شقاء لا حد له ، والتصوف يجعل من عبادة الحياة وسيلة لا غاية ، يأخذ منها الانسان كفايته ولا يخضع لعبودية حب المال والجاه ، ولا يستعلى بهما على الآخرين ، وبهذا يتحرر تماما من شهواته وأهوائه وبارادة حرة .

وقد يكون على صفحات هذا الكتاب ما يوجه الانتباه الى قيم الاسلام الخلقية والروحية التى بنى عليها التصوف ، ورسم لمآلهم فلسفة خاصة يحس الناس انهم فى حاجة اليها .

وقد توخينا في هذا الكتاب تقريب مفاهيم للتصوف ومذاهبه الى الأذهان ، وكذلك راعينا بقدر الامكان أن يكون أسلوبه سهلا واضحا .

ويشتمل الكتاب على ستة فصول ، جعلنا الفصل الأول منها بمثابة التمهيد ، فبحثنا فيه عن الخصائص العامة للتصوف عموما والتي رأينا أنها تنطبق على جميع أنواع التصوف في الحضارات المختلفة ومنها التصوف الاسلامي ، وشرعنا في الفصول التالية نطبق وجهة نظرنا هذه على المراحل المختلفة للتصوف الاسلامي .

وفي الفصل الثاني عرضنا للنظريات التي قيلت في عوامل نشأة التصوف وردعا الى مصادر اجنبية عن الاسلام ، وبيننا بشواهد كثيرة ان التصوف الاسلامي اسلامي النشأة ، ومردود أساسا الى القرآن والسنة وحياة الصحابة وأقوالهم .

وبالعالم الفصل الثالث حركة الزهد في القرنين الأول والثاني ، وهي مرحلة سابقة على التصوف بمعناه الحقيقي ، ووضحنا أيضا أن الزهد اسلامي تماما من نشأته خلافا لما لوثاه بعض الباحثين من المستشرقين ، كما ابتنا عن تطوره ومدارسه وخصائصه العامة .

أما الفصل الرابع فقد خصص للكلام عن التصوف لأول نشأته في الاسلام في القرنين الثالث والرابع ، وكيف تميز عن علم الفقه من ناحية المنهج ، وكشفنا فيه عن اتجاهين : أحدهما سني والآخر شبه فلسفي ، فالأول يربط أصحابه تصوفهم بالكتاب والسنة بوضوح ، والثاني يتضمن آراء في الاتحاد أو الحلول الذي يصل اليه الصوفي انطلاقا من حال الفناء ، وتحثنا عن أبرز صوفية هذين القرنين من خلال الموضوعات الكبرى للتصوف لذلك العهد .

وقد استمر التصوف السني بعد ذلك في القرن الخامس ، وثبتت دعائمه تماما بمجيء الإمام الغزالي ، ولذلك خصصنا الفصل الخامس من الكتاب لتصوفه ، وقدمنا له بالكلام عن بعض صوفية القرن الخامس من السنين ، كالقشيري والهروي ، وقد حاولنا فيه اعطاء صورة متكاملة عن آراء الغزالي مبدئين أهميتها في التصوف .

على أن القرنين السادس والسابع قد شهدا لونا آخر من التصوف

الفلسفى ، الذى مزج فيه أصحابه بين الأنواق الصوفية والانظار العقلية . وقد قدموا نظريات فى الوجود قائمة على دعائم من الذوق ، ومصطبغة بصيغة فلسفية واضحة ، وهذا التصوف هو الذى تأثر فيه أصحابه بعناصر اجنبية عن الاسلام . وقد جعلنا هذا للتصوف موضوعا للفصل السادس من هذا الكتاب .

أما الفصل السابع والأخير ، فيعالج التصوف العملى عند أصحاب الطرق المتأخرة الذين بدأوا فى الظهور أيضا منذ القرنين السادس والسابع واستمر تصوفهم الى العصر الحاضر . وتصوفهم - فى جملة - امتداد لتصوف الغزالي السنى ، وقد تحدثنا فيه عن خصائص هذا التصوف بوجه عام ، وعن أبرز الطرق فى العالم العربى وإيران وتركيا والهند .

والكتاب كما يلاحظ القارئ له مدعم بنصوص كثيرة من أقوال الزهاد والصوفية على اختلاف اتجاهاتهم وعصورهم ، ولهذا فائدة من حيث وقوف الدارس أو القارئ على مصطلح الصوفية أنفسهم ، وهو ينقله الى أجوائهم ليعايشهم فى أنواقهم ومواجيدهم ، فضلا عن أن أيراد النصوص يجىء فى الكتاب مدعما لوجهات نظرنا التى ذهبنا إليها فيه .

وأرجو أن يكون هذا الكتاب محققا للفائدة التى نرجوها منه لدارسى التصوف المتخصصين وقرائه العاديين على السواء ، وبالله التوفيق .

أول يناير ١٩٧٩ م

أبو الوفا الخنيمى التفتازانى

مقدمة للطبعة الثالثة

استقبل القارئ العربي هذا الكتاب استقبالا حسنا ، فقد طبع طبعين
الأولى عام ١٩٧٤ م والثانية عام ١٩٧٦ م ، وها نحن نقدم طبعته الثالثة
للقراء .

ولا يخفى اننا نعيش في عصر يسوده الصراع بين المذاهب والأفكار ،
وتسيطر فيه على المجتمعات كثير من المفاهيم المادية بالنسبة للإنسان
والكون والحياة ، وتهتز فيه القيم الخلقية والروحية اهتزازا شديدا ، وهنا
يصبح للتصوف بمفهومه الايجابي ، اعنى من حيث هو تخلق وسلوك ، شيئا
ضروريا لاحتاد التوازن بالنسبة للإنسان المعاصر فهو يمدد بالقيم الروحية
التي دعا اليها الاسلام ، ولقى يجب ان يتسلح بها في مواجهة الحاد المعاصر
على اختلاف مذاهبه .

وإذا كانت قضية التصوف الاسلامي واصلحه مثارة الآن ، فقد نبهنا في
جميع فصول هذا الكتاب الى ما يعد من التصوف صحيحا وايجابيا ، وما يعد
منحرفا وسلبيا ، وذلك في امانة وموضوعية ، وبيننا ان الاحكام العامة على
التصوف ليست علمية ، كان يقال انه فلسفة سلبية . او انه دخيل على
الاسلام او مستمد من الهند او فارس او من المسيحية او اليونان ، ومثل هذه
الاحكام العامة مما يتورط فيه بعض الذين يكتبون عنه من المستشرقين ، او
من الذين يتصدون للإصلاح الديني ولهم موقف مسبق من التصوف . ولهذا
عنيانا في هذا الكتاب عناية خاصة ببيان مصدر التصوف من الاسلام ،
وتتبعنا نشاته وتطوره عبر العصور المختلفة ، ودوره في اصلاح الفرد
والنهوض بالمجتمع .

واش اسأل ان يحقق النفع الذي توخيناه من تأليف هذا الكتاب .

دكتور

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

تحريرا في ٥ ربيع الآخر ١٣٩٩ هـ

٤ مارس ١٩٧٩ م

محتويات الكتاب

الصفحة	
٢	تقديم
١	الفصل الأول
١	مقدمات :
٣	الخصائص العامة للتصوف
٨	اختلاف الغاية من التصوف
١٠	هل حالات التصوف سوية ؟
١١	مفهوم التصوف في الإسلام
١٧	نظرة إجمالية إلى مراحل تطور التصوف
٢٠	أصل كلمة تصوف
٢٣	الفصل الثاني
٢٣	مصدر التصوف في الإسلام
٢٥	هل التصوف الإسلامي من مصدر أجنبي
٣٤	تعقيب
٣٧	المصدر الإسلامي للتصوف :

الصفحة

٣٩	• • • • • مصدر التصوف من القرآن
٤٣	• • • • • حياة النفي وأخلاقه وأقواله
٥٠	• • • • • حياة الصحابة وأقوالهم

٥٧

الفصل الثالث

٥٧	• • • • • حركة الزهد في القرنين الأول والثاني
٥٩	• • • • • مفهوم الزهد في الاسلام
٦٠	• • • • • عوامل نشأة الزهد في الاسلام
٦٣	• • • • • العامل الأول : القرآن والحديث
٦٨	• • • • • العامل الثاني : الأحوال السياسية والاجتماعية
٧٢	• • • • • مدارس الزهد :
٧٢	• • • • • مدرسة المدينة
٧٤	• • • • • مدرسة البصرة
٧٨	• • • • • مدرسة الكوفة
٨٠	• • • • • مدرسة مصر
٨١	• • • • • من الزهد الى التصوف
٨٤	• • • • • تطور للزهد على يد رابعة المدوية
٩٠	• • • • • خصائص الزهد في القرنين الأول والثاني

٩٣

الفصل الرابع

٩٣	• • • • • التصوف في القرنين الثالث والرابع
٩٥	• • • • • تمهيد
٩٦	• • • • • التمييز بين التصوف والفقہ على أساس منهجي

الصفحة

٩٩	• • • • •	اتجاهان للتصوف
١٠٠	• • • • •	المصرفة
١٠٣	• • • • •	الأخلاق ومراحل الطريق إلى الله
١٠٩	• • • • •	الفناء : • • • • •
١١٣	• • • • •	الفناء في التوحيد
١١٧	• • • • •	الفناء والاتحاد
١٢٣	• • • • •	الفناء والحلول
١٣٢	• • • • •	الطوائف
١٣٥	• • • • •	الرمزية في التعبير
١٤٠	• •	أجمال الخصائص العامة لتصوف القرنين الثالث والرابع

الفصل الخامس

١٤٣	• • • • •	التصوف السني في القرن الخامس
١٤٥	• • • • •	تمهيد
١٤٦	• • • • •	القشيري ونقده لصوفية عصره
١٤٩	• • • • •	الهروي وموقفه من أصحاب الشطح
١٥٢	• • • • •	الإمام الغزالي والتصوف السني : • • • • •
١٥٢	• • • • •	سيرة الغزالي ومصنفاته
١٥٩	• • • • •	ثقافته وأثره على تصوفه
١٦٣	• • • • •	نقد الغزالي للمتكلمين والفلاسفة والباطنية
١٦٧	• • • • •	تصوف الغزالي
١٦٨	• • • • •	الطريق

الصفحة

المسرفة	١٧١
الفناء في التوحيد أو علم الكاشفة	١٧٦
التعبير عن علم الكاشفة رمزا	١٨٠
المسعدة	١٨١
تعقيب	١٨٣

١٨٥ الفصل السادس

التصوف الفلسفي	١٨٥
تمهيد	١٨٧
موضوعات التصوف الفلسفي وخصائصه	١٨٩
السهوردي المقتول وحكمة الاشراق	١٩٣
تصوف وحدة الوجود :	١٩٨
وحدة الوجود عند ابن عربي	٢٠٠
الوحدة المطلقة عند ابن سبعين	٢٠٥
شعراء الحب الالهي ووحدة للشهود	٢١٢
ابن الفارض	٢١٣
جلال الدين الرومي	٢٢٤

٢٣٣ الفصل السابع

تصوف أصحاب الطرق	٢٣٣
تمهيد	٢٣٥
ابرز الطرق منذ القرنين السادس والسابع	٢٣٦
تعقيب	٢٤٦

الصفحة

الفهارس لأعلام (الفرق والطوائف والمذاهب)	٢٤٩
١ - الأعلام	٢٥١
٢ - الفرق والطوائف والمذاهب	٢٦٧
نبت المرجع	٢٧٧
المراجع المربية	٢٧٩
المراجع الأجنبية	٢٨٥

الفصل الأول مقدمات

١ - الخصائص العامة للتصوف :

السؤال الذى يطرح نفسه فى الجدل هو : ما هو التصوف ، وما هي الخصائص العامة التى اذا وجدت فى فلسفة من الفلسفات صح من جانبنا ان نصفها بانها صوفية ؟

نفول - بصفة مبدئية - اجابة عن هذا السؤال : ان للتصوف بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معينة فى السلوك يتخذها الانسان لتحقيق كماله الاخلاقى . وعرفانه بالحقيقة ، وسعادته الروحية .

على ان كلمة تصوف ، وان كانت من الكلمات للشائعة . الا انها فى نفس الوقت من الكلمات للغامضة التى تتعدد مفهوماتها وتباين أحياناً . والسبب فى ذلك ان للتصوف حط مشترك بين ديانات ومذاهب وحضارات متباينة فى عصور مختلفة ، ومن الطبيعى ان يعبر كل صوفى عن تجربته فى اطار ما يسود مجتمعه من عقائد وافكار . ويخضع تعبيره عنها أيضاً لما يسود حضارة عصره من اضمحلال أو ازدهار .

ويبدو ان التجربة الصوفية واحدة فى جوهرها ، ولكن الاختلاف بين صوفى وآخر راجع أساساً الى تفسير التجربة ذاتها المتأثر بالحضارة التى ينتمى إليها كل واحد منهما(١) .

والتصوف نوعان : أحدهما دينى ، والآخر علمى : فالتصوف الدينى ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعاً ، سواء فى ذلك الأديان السماوية والأديان الشرقية القديمة . والتصوف العلمى قديم كذلك ، وقد عرف فى الشرق ، وفى التراث العلمى اليونانى ، وفى أوروبا فى عصرها الوسيط والحديث . ولم يخل العصر الحاضر عن فلاسفة أوروبيين ذوى نزعة صوفية مثل برادلى فى انجلترا وبرجسون فى فرنسا .

(١) يذهب الى هذا الراى الأستاذ ستيس (W.T.Stace) الأستاذ بجامعة برنستون سابقاً ، وانظر كتابه :
Mysticism and Philosophy, Macmillan, London, 1961, P.34—35..

وكان للتصوف الديني يمتزج أحيانا بالفلسفة ، كما هو الشأن عند بعض صوفية المسيحية والإسلام . وكذلك كان يحدث امتزاج أحيانا عند فيلسوف من الفلاسفة بين النزعة العقلية والنزعة للصوفية ، فقد لاحظ برتراند رسل في بحث له عنوانه : « التصوف والمنطق » (Mysticism and Logic) (٢) ، أن من الفلاسفة من أمكنه الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية ، ورأى في ذلك الجمع ، أو التوفيق بين للنزعتين ، سموا فكريا جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح (٣) ، فيقول ما نصه : « ان أعظم الرجال الذين كانوا فلاسفة شعروا بالحاجة الى كل من العلم والتصوف » (٤) ، اذ « العاطفة للصوفية هي الملهم لأعظم ما يكون للإنسان » (٥) ، ويضرب رسل امثلة لهؤلاء الفلاسفة فيذكر هرتقليطس وأفلاطون وبارمينيدس .

وقد حاول بعض الباحثين المحدثين ان يحددوا الخصائص العامة المشتركة بين أنواع للتصوف المختلفة ، ومن هؤلاء عالم النفس الامريكي وليم جيمس William James ، فقد ذهب الى ان احوال للتصوف تتميز باربعة خصائص (٦) :

- ١ - انها احوال ادركية (Noetic) ، لذ تبدو لأصحابها على انها حالات معرفة ، وأنه يكشف لهم فيها عن حقيقة موضوعية ، وأنها بمثابة الالهامات (revelations) ، وليست من قبيل المعرفة للبرهانية .
- ٢ - وهي أيضا احوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها (Ineffability) لأنها احوال وجدانية (states of feeling) ، وما كان كذلك يصعب نقل مضمونة للغير في صورة لفظية حقيقية .

(2) Russell (B) Mysticism and Logic, selected papers, The Modern Library, New York, 1917, pp. 26-55

(3) Mysticism and Logic, P. 16.

(4) Ibid, P. 16.

(5) Ibid, p. 29;

(6) James (w.). The varieties of religious experience, Modern Library, mc., d 371 -372.

٣ - وهي بعد ذلك أحوال سريعة الزوال (transiency) ، أى لا تستمر مع الصوفى لمدة طويلة ، ولكن أثرها ثابت فى ذكرته صاحبها على وجهه ما .

٤ - وهي أخيرا أحوال سلبية (passivity) من حيث أن الإنسان لا يحدثها بإرادته ، إذ هو فى تجربته الصوفية يبدو كما لو كان خاضعا لقوة خارجية عليها تسيطر عليه .

وهناك باحث آخر هو بيوك (R. M. Bucke) يحدد سبع خصائص لأحوال التصوف وهي (٧) :

- | | |
|-----------------------------|--------------------------|
| (The subjective light) | ١ - النور الباطنى الذاتى |
| (moral elevation) | ٢ - السمو الاخلاقى |
| (intellectual illumination) | ٣ - الاشراق العقلى |
| (sense of immortality) | ٤ - الشعور بالخلود |
| (Loss of fear of death) | ٥ - فقدان للخوف من الموت |
| (Loss of sense of sin) | ٦ - فقدان الشعور بالذنب |
| (suddenness) | ٧ - المفاجأة |

ويمكننا القول ان هذه الخصائص العامة التى ذكرها كل من جيمس وبيوك للتصوف موجودة فى معظم أنواعه ، ولكنها ليست شاملة ، فهناك خصائص أخرى لا تقل فى أهميتها عن تلك التى ذكرها كالشعور بالطمأنينة أو سعادة النفس أو الرضا ، والشعور بالفناء للتسام فى الحقيقة المطلقة والشعور بتجاوز المكان والزمان ، وغير ذلك مما نجده لدى الصوفية .

على أن ثمة محاولة أخرى لحصر الخصائص الفلسفية للتصوف نجدها عند برتراند رسل : ذلك أن قد انتهى من تحليله لأحوال التصوف الى القول

(7) Stace : Mysticism and philosophy, p. 44.

بان أربع خصائص تميز التصوف عن غيرها من الفلسفات في كل العصور ،
وفي كل انحاء العالم ، وهي (أ) :

اولا : الاعتقاد في الكشف (intuition) او البصيرة (insight) منهجا في
المعرفة ، مقابلا للمعرفة التحليلية الاستدلالية .

ثانيا : الاعتقاد في الوحدة (الوجودية) ، ورفض التضاد ، والقسمة
ابا كانت صورهما .

ثالثا : انكار حقيقة الزمان .

رابعا : الاعتقاد ان الشر محض شيء ظاهري ، ووهم مترتب على
القسمة والتضاد ، للذين يحكم بهما العقل التحليلي .

ومن الملاحظ ان الخاصية الاولى التي يذكرها رسل ، وهي الاعتقاد بان
الكشف ، او الادراك المباشر الوجداني ، هو المنهج الصحيح للمعرفة ، عامة
بين الصوفية على اختلاف مذاهبهم وعصورهم . اما الخصائص الثلاث
الآخرى فهي تصدق على الصوفية القائلين بوحدة الوجود (Pantheism) فقط،
وليس كل للصوفية قائلين بهذا المذهب .

وقد حاولنا من جانبنا ان نثبت للتصوف بوجه عام خمس خصائص
نفسية واخلاقية وايمتولوجية ، نرى انها اكثر انطباقا على مختلف انواع
التصوف ، وهي :

١ - القنمى الاخلاقى (٩) : فكل تصوف له قيم اخلاقية معينة ويهدف
الى تصفية النفس من اجل الوصول الى تحقيق هذه القيم ، وهذا يستتبع
بالضرورة مجازة ذات بجنية ورياضات نفسية معينة، وزهد فى ماضيات الحياة ،
وما الى ذلك ..

(8) Mysticism and logic, p. 28—55.

وانظر ايضا بحثنا لنا عنوانه : نظرة الى الكشف للصوفى (عند رسل)
مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ .
(٩) هي للخاصية رقم ٢ فى تصنيف بيوك .

٢ - الفناء في الحقيقة المطلقة : وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق : والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته الى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو بانيته ، كما يشعر ببئائمه حقيقة اسمي . مطلقة (١٠) ، وأنه قد فنيت ارادته في ارادة المطلق (١١) . وهنا قد ينطلق بعض الصوفية الى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة ، أو أنها حلت فيهم . أو أن الوجود ولحد لا كثرة فيه بوجه ما : وقد لا ينطلق بعضهم الى القول بمثل هذه الآراء في الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وإنما يعودون من فناءهم الى اثبات الثنائية أو للكثرة في الوجود .

وعلى هذا تكون خاصية الفناء منطبقة على صوفية الوحدة وغيرهم من الصوفية الذين لم يقولوا بها .

٣ - العرفان اللذوقى المباشر : وهو معيار ابستمولوجى دقيق يميز للتصوف عن غيره من الفلسفات ، فإذا كان الإنسان يعمد الى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لأدراك الحقيقة فهو فيلسوف ، أما إذا كان يؤمن بأن وراء ادراكات الحس واستدلالات العقل منهجا آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه كشفا أو خوقا ، أو ما شابه ذلك من التسميات ، فهو في هذه الحالة صوفى (١٢) بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهذا للكشف الذى يذهب اليه الصوفية برهى أو أنى فهو سريع الزوال ، وهو أشبه شئ بالوهضة السريعة المفاجئة (١٣) .

٤ - الطمأنينة أو السعادة ، وهي خاصية مميزة لكل أنواع التصوف ، ذلك أن التصوف يهدف الى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها ، وإحداث نوع من التوافق النفسى عند الصوفى ، وهذا من شأنه أن يجعل الصوفى متحررا من كل مخاوفه ، وشاعرا براحة نفسية عميقة ، أو طمأنينة ، تتحقق معها سعادته . وقد أشار الصوفية كذلك الى أن الفناء في المطلق والمعرفة به يحدثان في نفس الإنسان سعادة لا توصف (١٤) .

(١٠) هي الله عند صوفية المسلمين ، أو الكلمة (Logos) عند صوفية المسيحيين أو براهما في تصوف البرهمية ، وهكذا .
(١١) هي للخاصية رقم ٤ في تصنيف جيمس .
(١٢) يندرج هنا للخاصية رقم ١ عند جيمس ، والخاصيتان رقم ١ ، ٣ عند بيوك ، وللخاصية رقم ١ عند برتراند رسل .
(١٣) هنا إشارة الى الخاصية الثالثة عند جيمس ، وإلى الخاصية السابعة عند بيوك .
(١٤) يمكن أن يندرج هنا ما ذكره بيوك في تصنيفه تحت أرقام ٤ ، ٥ ، ٦ .

٥ - الرمزية في التعبير . ونعنى بالرمزية هنا أن لمبارات الصوفية عادة معنيين ، أحدهما يستفاد من ظاهر الالفاظ ، والآخر بالتحليل والتعمق ، وهذا المعنى الاخير يكاد يستغلق تصامها على من ليس بصوفى وصعوبة فهم كلام الصوفية او ادراك مراميهم ، راجع الى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بالفاظ اللغة ، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا (١٥) . ولكل صوفى طريقة معينة في التعبير عن حالاته ، فالتصوف إذن خبرة ذاتية . وهذا يجعل من التصوف شيئا قريبا من الفن ، خصوصا وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على الاستبطان للذاتي (introspection) أساسا ، وأى فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير . ومن هنا توصف بأنها رمزية .

على أنه يجب أن يوضع في الاعتبار أن هذه الخصائص الخمس انمسا تصدق بالنسبة لاي تصوف في صورته الناضجة أو الكاملة ، إذ التصوف في أي حضارة قد يمر بمراحل مختلفة من التطور ، وعندئذ قد تنطبق بعض تلك الخصائص على بعض هذه المراحل دون البعض الآخر ، كما هو الشأن في التصوف الاسلامي مثلا في مراحله الاولى ، وكما سيتبين لنا فيما بعد .

ولعله يمكن الآن ، بعد أن عرضنا للخصائص الخمس التي راينا انها تميز جميع أنواع التصوف ، أن نضع تعريفا للتصوف أشمل من ذلك الذي ذكرناه له من قبل ، فنقول :

« التصوف فلسفة حياة تهدف الى الترقى بالفلس الانسانية أخلاقيا ، وتحقق بواسطة رياضيات عملية معينة تؤدي الى الشعور في بعض الاحيان بالفناء في الحقيقة الاسمي ، والعرفان بها ذوقا لا عقلا ، وثمرتها السعادة الروحية ، ويصعب التعبير عن حقائقها بالفاظ اللغة العادية لانها وجدانية الطابع وذاتية » .

٢ - اختلاف الغاية من التصوف :

ذكرنا من قبل أن الخصائص الخمس للتصوف تصدق بالنسبة له في مرحلة نضوجه ، وهذا من شأنه أن يجعل الغاية من التصوف تختلف باختلاف مراحل تطوره ، فهناك من الصوفية من يقف بتصوفه عند حد

(١٥) هنا إشارة الى الخاصية الثانية عند جيمس .

الغاية الاخلاقية وهى تهذيب النفس وضبط الإرادة وللزام الانسان بالاخلاق الفاضلة ، وهذا التصوف يتميز بأنه تدرى ، وتغلب عليه للصيغة العملية .

وهناك من يتجاوز هذه الغاية الاخلاقية الى غاية ايمد ، وهى معرفة الله ، ويضع لتحقيق هذه الغاية من تصوفه شروطا خاصة ، ويعنى اصحاب هذا التصوف خصوصا بالكلام عن مناهج المصرفة وادواتها ، ويؤثرون من دينها الكشف .

وهناك بعد هذا وذلك انواع اخرى من التصوف تصطبغ بالصيغة الفلسفية ، يهدف اصحابها الى اتخاذ مواقف من الكون محاولين فيها ايجاد تفسير له ، وتحديد صلته بخالقه ، وصلة الانسان بالله . على ان المذاهب الصوفية المصطبغة بالصيغة الفلسفية لا ينبغي ان تؤخذ على انها مذاهب فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة ، وانما هى مذاهب قائمة على اساس من الذوق مهما بدت في ثوب فلسفى . ذلك ان للصوفى قد يغيب في لحظات معينة عن شعوره بذاته ، فيشعر بان للعالم الخارجى لا حقيقية له بالتقاسم الى الله ، ويرتب على ذلك في بعض الاحيان مذاهب صوفية معينة (كمذاهب وحسدة الوجود والطلول والاتحاد) . ولكنها كما قلنا لا تخرج عن كونها في اساسها مذاقات خاصة تجعل منها شيئا مختلفا تماما عن تلك للبناءات الفكرية القائمة على اساس الاستدلال العقلى الصارم عند الفلاسفة .

التصوف اذن ، اولا وقبل كل شئ ، تجربة خاصة ، وليس شيئا مشتركا بين الناس جميعا ، ولكل صوفى طريقة معينة في التعبير عن حالاته ، فهو بمباراة اخرى خبرة ذاتية (subjective) ، وهذا يجعل من التصوف شيئا قريباً من الفن ، خصوصا وان اصحابه يمتدون على الاستبطان (Introspection) في وصف حالاتهم ، كما أنهم يلجأون - كما سبق ان ذكرنا ايضا - في تعبيرهم عن هذه الحالات الى أسلوب الرمز ، وذلك لاختفاء انوارهم عن ليس أهلا لها ، ولهذا نجد بعض صوفية الاسلام يقولون : ان عدد الطرق الى الله بعدد الانفس ، تأكيداً منهم على الفروق الفردية بين الصوفية . واستحالة مطابقة تجربة لتجربة اخرى في ميدان التصوف .

ومن طريف ما يروى في التصوف الاسلامى من أن علومه كلها ذوق ، ان تلميذاً للصوفى المسلم المشهور محبى الدين بن عربى جاء يوماً ليقول له : « ان الناس ينكرون علينا علومنا ، ويطلبوننا بالليل عليها » فقال له ابن عربى ناصحاً : « اذا طالبك أحد بالليل والبرهان على علوم الاسرار الالهية ، فقل

له : ما الدليل على حلاوة العسل ؟ فلا بد ان يقول لك : هذا علم لا يحصل
الا بالذوق ! فقل له : هذا مثل ذلك ! (١٦) .

وهذه الاجابة من ابن عربي تدل على عمق تحليله لاحوال التصوف ،
فهو يريد ان يقرر ان التصوف يتعلق بمجال المواظف الانسانية ، وهو مجال
لا يخضع - بلغة علماء النفس المحدثين - للقياس الكمي - وسبيل معرفته هو
المعاناة ولا شيء غيرهما كما انه لا يخضع ايضا لمنطق العقل واستدلالاته .

٣ - هل حالات التصوف سوية ؟

وهناك بعد هذا امر آخر نحب ان نناقشه متعلق بالتصوف من ناحيته
النفسية . وهناك في الحقيقة دراسات كثيرة حول هذا الموضوع قام بها
علماء نفس متخصصون في علم النفس الديني ، نذكر منهم على سبيل المثال
لا الحصر : عالم النفس الامريكي وليم جيمس (James (W.) (١٧) ،
وليوبا (Leuba (James, H (١٨) ، وباستيد (Bastide (Roger (١٩)
واندرهيل (Evelyn (Underhill (٢٠) ، وثولس (Thouless (Rober (٢١) .

ولكن من الملاحظ ان كثيرين من علماء النفس الذين درسوا الظواهر
النفسية للتصوف دراسة علمية لم ينصفوا للصوغية ، ولعل هذا رجع الى

(١٦) ابن عربي : للتحييرات الالهية ، طبعة نيبرج ، ص
١١٤ - ١١٥ .

(١٧) انظر كتابه .

The Varieties of religious experience, New York, 1932.

(١٨) انظر كتابه :

Psychologie du mysticisme religieux, traduction française Par

Lucien Herr, 1295.

(١٩) انظر كتابه :

Les Problèmes de la vie mystique, Paris 1931.

(٢٠) نشرت اندرهيل بحثا كثيرة في التصوف ، منها هذا الكتاب
الذي يتعلق بالجانب النفسي للتصوف :

Mysticism: a study in the nature and development of man's
spiritual consciousness 1946

(٢١) له دراسة قيمة عنوانها :

An introduction to the Psychology of Religion, Cambridge 1928

بعض الاخطاء المنهجية في الدراسة ، فهم كانوا يحصرّون انفسهم في دائرة التجربة الحسية وحدها ، ولم يحققوا في فهم مصطلحات الصوفية التي عجزوا بها عن احوال وجدانية ذاتية خاصة لا تتصف بصفة العمومية . وفي رأينا ان الباحث لكي يحكم على هذا النوع من الحالات الصوفية حكما علميا فلا بد له ان يقوم بتجريبه ، او يكون لديه استعداد معين لتذوقه . اما ان يصطنع علماء النفس في بعض الاحيان منهج الماثلة في دراسة حالات التصوف ، فهذا هو الخطا بعينه لتعذر مماثلتهم للصوف في حالاته الوجدانية الخاصة مماثلة حقيقبة ، وهم ليسوا بصوفية . اصف الى ذلك ان اولئك العلماء لا يدرسّون صوفية موجودين فعلا . وانما يكتفون بتحليل ما خلفه الصوفية القدامي من آثار أدبية ، وهذا يعنى ان دراساتهم ليست دراسات تجريبية بمعنى الكلمة .

ومن امثلة الاخطاء الشائعة عند بعض علماء النفس اعتبار بعض حالات التصوف حالات مرضية عقلية . والحقيقة ان ما يشعر به الصوفي في لحظات معينة يغيب فيها عن ذاته مؤقتا هو الذي يؤدي به الى القبول بان عالم الظواهر لا حقيقة له ، وهذا لا يبرر الحكم على الصوفي بأنه شخص مريض او غير سوى لان المرض العقلي يصاحبه فقدان مستمر للشعور بالآنا ، والصوفي في كل حالاته لا يفقد استبصاره لذاته مطلقا ، ولو جعلنا منه شخصا مريضا لجعلنا كذلك من الشاعر والكاتب والفنان والموسيقي جميعا مريض لا شيء الا لانهم يمانون مشاهير خاصة لا يعانيتها غيرهم من أفراد الناس العاديين .

٤ - مفهوم التصوف في الاسلام :

مر التصوف في الاسلام بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعا لكل مرحلة ، ووفقا لما مر به من ظروف ، مفاهيم متعددة ، ولذلك كثرت تعريفاته ، وكل تعريف منها قد يشير الى بعض جوانبه دون البعض الآخر . ولكن يظل هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف عليه ، وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الاسلام . ولعل من هذا ما اشار اليه ابن القيم في « مدارج السالكين » قائلا : « واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن للتصوف مولى الخلق » ، وعبر عنه الكتاني بقوله : « للتصوف خلق ، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء » (٢٢) .

(٢٢) مصطفى عبد الرزاق : تطبيق على مادة « تصوف ، بدائرة المعارف الاسلامية .

للتصوف إذن في أساسه خلق ، وهو بهذا الاعتبار روح الاسلام لأن
أحكام الاسلام كلها مردودة إلى أساس أخلاقي .

ذلك أننا إذا نظرنا إلى القرآن الكريم فسنجد قد جاء بأشكال مختلفة
من الأحكام الشرعية ، وهي تندرج بوجه عام تحت ثلاثة أقسام رئيسية :
المبادئ والفروع من العبادات والمعاملات ، والأخلاق ، فلتوضح ما ينطوي
عليه كل قسم منها :

أما المبادئ فتشمل الإيمان بوجود الله الصانع القادر المختار ووحديته
وعبادته وحده لا شريك له ، والإيمان بملأئكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر
والقدر خيره وشره .

وأما الأحكام الشرعية للفروع التي تضمنها القرآن فتشمل أحكام
العبادات والكفارات والنفوس والمعاملات المالية وأحكام الأسرة وأحكام الجرائم
والمقنونات المقررة عليها ، وأحكام الدولة ، وما إلى ذلك مما هو متضمن في
كتب الفقه بالتفصيل .

بقيت بعد ذلك ناحية الأخلاق في القرآن ، فقد وردت في القرآن الكريم
آيات كثيرة تحت على مكارم الأخلاق ، كالزهد والصبر والتوكل والرضا
والحبة واليقين والورع وما إليها ، مما يندب إليه كل مسلم ليكمل إيمانه .
وقد بين لنا القرآن أن الرسول (ص) هو الأسوة الحسنة لمن يريد التكامل
بهذه الفضائل في أرقى صورها .

والحقيقة أن أخلاق الاسلام هي أساس الشريعة بحيث إذا افترضت
أحكام الشريعة ، سواء في ذلك الأحكام الاعتقادية أو الأحكام الفقهية ، إلى
الأساس للخلق كانت صورة لا روح فيها ، أو هيكل فارغ من المضمون .

إن للتدين ليس مجرد التمسك بشكليات الدين دون جوهره ، أو ادعاء
الدين لتحقيق مآرب ذاتية ، وإنما للتدين هو الفهم الواعي للدين والعمل به
بما يربط حياة التبعيد بحياة المجتمع ، فلا يفزل الدين ويتوقع أصحابه
بعيدا عن حقائق الحياة .

إن من أهم ما ينبغي أن يفهم عليه الدين أنه في جوهره أخلاق بين
العباد وربهم ، وبينهم وبين أنفسهم ، وبينهم وبين أسرته ، ثم بينه وبين أفراد
مجتمعه .

ولكى يتبين ذلك في وضوح وجلاء، ان أحكام التبريمة كلها مبرودة الى
أساس اخلاقي ، نغظر في أحكام الايمان أولا :

ان الايمان بالله تعالى وبوحدانيته تنافيه اخلاق الحرص والجزع
والخوف وعبادة المال واستغلال الانسان لأخيه الانسان ، وينافيه أيضا
الاستناد الى الخلق دون الخالق ، وقهر اليتيم أو الضعيف ، ومتساوة القلب
وغلظته ، وانعدام الامانة ، وما لم يطرح الانسان من نفسه هذه الاخلاق
المذمومة لا يكون ايمانه كاملا صحيحا .

ولعلك تدرك هنا عمق المعنى في احاديث الرسول (ص) مثل قوله :

« لا يؤمن أحكمك حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » .

« أكمل المؤمنين ايماننا احسنهم خلقا » .

« خصلتان لا تجتمعان في مؤمن : البخل وسوء الخلق » .

« لا يؤمن أحكمك حتى أكون أحب اليه من والده وولده والناس
اجمعين » .

ومن الملاحظ بعد هذا أيضا ان جميع عبادات الاسلام ومعاملاته ما لم
تقم على أساس أخلاقي لا يكون لها قيمة أو فائدة ، ولا تكون مقبولة عند
الله ، وخذ لذلك بعض الأمثلة :

للصلاة : تجدها في الاسلام طهارة للنفس ، وترقيقا للقلب ، وتحلية
للانسان بفضائل الهيبة والخشوع والمساهمة والمراقبة والناجاة مع الله
تعالى والانس به ، وبدون هذه المعاني تكون الصلاة هيكلا فارغا من
المضمون .

وانظر الى الزكاة تجدها أيضا تطهيرا للنفس وتزكية للقلب ، وركنا من
إركان العدالة الاجتماعية التي دعا اليها الاسلام ، ألم يقل الله تعالى لنبيه :
« خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (٢٤) وألم ينه الشارح عن
المن بالزكاة على الغير ، وأمر بالابتعاد بها عن معنى الرياء ؟ .

(٢٣) سورة التوبة ، آية ١٠٣ .

وتأمل الصوم تجد له غايتين . الاولى صفاء النفس وضبط الارادة مما يمكن الانسان من التدرج في مدارج الكمال الاخلاقي . فيحقق معنى انسانيته في هذه الحياة . والثانية الترقى بالمجتمعات البشرية بعد الترقى بافرادها اخلاقيا .

ولما كان في الصوم زهد وتقشف وصبر على الحرمان من مألوف الحياة وإذاتها التي يركن اليها افراد البشر في احوال الدعة والترف ، كان الصوم شعارا للمجتمعات الجادة التي تبني نفسها لا المجتمعات المترفة ، المجتمعات التي تحتل آلام الحرمان من اللذات والكماليات في سبيل بناء حياة افضل ، وتحقيق تقوى اجتماعي اكمل .

والحج في الاسلام عبادة تهدف الى تهذيب الاخلاق ايضا ، فالحج في جوهره تقرب الى الله ، وعبودية تامة له ، وفيه عود الى الفطرة الاولى ، واشعار بالمساواة بين افراد البشر حيث يقف الحجاج امام الخالق في رى واحد ، فلا تفرق معه بين فرد وآخر . وفيه غير ذلك من المعاني الاخلاقية .

ومعاملات الاسلام ايضا لا بد لها من قواعد اخلاقية معينة يراعيها المسلم مع من يتعامل معه من افراد مجتمعه فلا استغلال ولا احتكار ، ولا غش .
الم يقل الرسول (ص) : « من غش أمتي فليس مني ؟ » والم يقل ايضا :
« للتاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء » .

وقد سئل ابراهيم بن ادهم أحد كبار الزهاد في الاسلام عن التاجر الصدوق اهو احب اليه ام المتفرغ للعبادة ؟ فقال : « التاجر الصدوق احب الي لانه في جهاد يأتبه الشيطان من طريق الكيال والميزان ، ومن قبل الاخذ والمطاء فيجاهده » (٢٤) .

يتبين لك اذن ان جوهر الدين هو الاخلاق ، ولعلك تدرك بعد هذا عمق المعنى في قوله تعالى مخاطبا للرسول : « وانك لعلى خلق عظيم » (٢٥) ، وفي قوله (ص) : « انما بعثت لاتيتم مكارم الاخلاق » .

(٢٤) للزحلي : احياء علوم الدين ، القاهرة ١٤٣٤ هـ ، ج ٢ ، ص ٥٧ .
(٢٥) سورة القلم ، آية ٤ .

وقد رسم لنا الاسلام طريقة التحقق بالكمال الاخلاقي الذى دعه اليه .
فامرنا بجهاد النفس بتخليتها عن مضموم الاخلاق ، وتخليتها باضدادها من
الاخلاق المحمودة . وقد ورد في حديث الرسول (ص) ان جهاد النفس هو الجهاد
الاكبر ، وهو الجهاد الذى لا يبد منه لجهاد الاعضاء بالسلاح وهو الجهاد
الاصغر .

ويجب ان نقتنبه الى ان الاسلام حين يدعو الى جهاد النفس حريص كل
الحرص على تكوين المواطن للصالح من أجل المجتمع الصالح ، لانه اذا صلح
الفرد صلح المجتمع ، واذا فسد الفرد فسد المجتمع .

ولا تتحقق الأخلاق الفاضلة للفرد بمجرد سن القوانين وتوتيع
المعوقات وانما تتحقق اذا توفرت للرغبة لدى الافراد في التغيير ، قال تعالى :
« ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم » (٢٦) ، وقال تعالى :
« وان ليس للانسان الا ما سعى » (٢٧) .

وشجرة هذا الجهاد النفسى عائدة علينا بالمنفعة ، قال تعالى : « ومن
جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لافنى عن العالمين » (٢٨) ، وقال تعالى :
« قد جاعكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمى فلنفسه » (٢٩) .

ادرك صورية الاسلام اهمية الاساس الاخلاقي للدين فحطوا اهتمامهم
موجها للنفس ، وذهبوا الى ان اى علم من العلوم لا يغتفر بالخشية من الله
والمعرفة به فلا جدوى منه ولا طائل تحته ، فما اكثر ما تجد من العلم في الكتب
بحيث يسهل عليك تحصيله ، اما الاخلاق فتحصيلها عسير لأنها تكون ثمرة
ممارسة شاقة وصراع بين الانسان ونفسه الامارة بالسوء ليلزمها جادة
الصواب . ولما بحثوا في الاخلاق على هذا النحو الذى اشرنا اليه على اعتبار
انها جوهر الدين ، انشأوا بذلك علما مستقلا مكمل لعلمى الكلام والفقه ،
فاعتبر عند المسلمين من العلوم الشرعية ، اى العلوم التى تستمد من القرآن
والسنة . ولهذا عرفه ابن خلدون بقوله : (علم التصوف من العلوم الشرعية
الخاصة في الله ، واصله عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ،

(٢٦) سورة الرعد ، آية ١١

(٢٧) سورة النجم ، آية ٣٩

(٢٨) سورة النكبات ، آية ٦

(٢٩) سورة الانعام ، آية ١٠٤

ومن بعدهم ، طريق الحق والهداية ، وأصلها المكوف على العبادة . والانقطاع الى الله تعالى ، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف . فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده . وجنح الناس الى مخالطة الدنيا ، اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، (٣٠) .

ومن ممد . يتبين لك ان للتصوف في الاسلام ، كعلم ديني ، يختص بجانب الاخلاق والسلوك ، وهو روح الاسلام .

عل ان التمييز بينه وبين علم الكلام (الباحث في المقائد) وعلم الفقه (الباحث في الاحكام الفروعية العملية) تمييز اعتباري فقط ، وليس حقيقيا ، فالأصل في الشريعة أنها واحدة ، فعلم للفقه يستند الى علم للكلام استفاد الفرع الى الاصل . وعلم التصوف يستند الى علمي الكلام والفقه ، فلا بد للصوفي من علم كامل بالكتاب والسنة ، ولذلك يقول الشعراني في طبقاته :

« هو (اي علم للتصوف) علم انقح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ، والتصوف انما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة » (٣١) .

وانفصال هذه العلوم الثلاثة بعضها عن البعض الآخر ، واعنى بهما الكلام والفقه والتصوف ، امر ظهر في الاسلام في وقت متأخر (منذ القرن الثالث الهجري وما بعده) نتيجة التخصص العلمي الدقيق ، فمسار كل علم في مساره الخاص على قواعد ومناهج خاصة . وتميز عن غيره بموضوعه ومنهجه وغاياته . اما قبل ذلك فكان اسم الفقه يطلق ، ليس فقط على العمليات من للشرع ، وإنما أيضا على الاعتقادات والأخلاق ، يدلنا على ذلك ما ورد في كتاب « أبجد العلوم » . « علم الفقه » . قال في « كشف اصطلاحات للفنون » . « علم الفقه ، ويسمى هو وعلم أصول الفقه بعلم الدراية أيضا على ما في « مجمع السلوك » ، وهو معرفة النفس ما لها وما عليها . هكذا نقل عن أبي حنيفة . ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان ونحوه ،

(٣٠) المقدمة ، المطبعة البهية ، للقاهرة ، (بدون تاريخ) ص ٣٢٨ .
(٣١) الشعراني . الطبقات الكبرى ، ١٢٤٣ هـ ، ج ١ ، ص ٤ .

والوجدانيات ، أى الاخلاق الباطنة والملاكات النفسانية ، والمماريات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها ، فالأول علم للكلام ، والثانى علم الأخلاق والتصوف ، والثالث هو الفقه المصطلح وذكر الغزالي أن الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها ، واسم الفقه فى العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة ، ومعرفة دقائق النفوس ، والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا ، (٣٢) .

٥ - نظرة اجمالية الى مراحل تطور التصوف :

بعد ان حددنا مفهوم التصوف فى الاسلام بوجه عام يحسن أن نشير الى مراحل تطوره بايجاز :

والمرحلة الاولى فى نشأة التصوف هى التى تسمى بمرحلة الزهد ، وهى واقعة فى القرنين الاول والثانى الهجريين ، فقد كان هناك افراد من المسلمين اقبلوا على العبادة بادعية وقربات . وكانت لهم طريقة زهدية فى الحياة تتصل بالماكل والملبس والسكن ، وقد ارادوا العمل من أجل الآخرة ، فاثروا لانفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك . ونضرب لأولئك مثالا الحسن البصرى المتوفى سنة ١١٠ هـ ، ورابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ .

ومنذ القرن الثالث للهجرة نجد للصوفية وقد عنوا بالكلام فى دقائق احوال النفس والسلوك ، وغلب عليهم الطابع الاخلاقى فى علمهم وعملهم ، فصار التصوف على ايديهم علما للاخلاق الدينية ، وكانت مباحثهم الاخلاقية تدفعهم الى التعمق فى دراسة النفس الانسانية وبقائى احوال سلوكها ، وكانت تقودهم احيانا الى الكلام فى المعرفة الدوقية وادلتها ومنهجها ، والى الكلام عن الذات الالهية من حيث صلتها بالانسان وصلته الانسان بها ، وظهر الكلام فى الفناء للصوفى خصوصا على يد البسطامى ، ونشأ من ذلك كله علم للصوفية يتميز عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج واللغة ، له لغته الاصطلاحية الخاصة التى لا يشارك الصوفية فيها غيرهم ، ويحتاج فهم مراميها الى جهد غير قليل . وقد ظهر هذا العلم (وهو كما اشرنا من قبل يعتبر من علوم الشريعة) بعد ظهور التدوين كما يشير اليه ابن خلدون قائلا : « فلما كتبت العلوم ودونت ، وألف الفقهاء فى الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من هذه الطريقة (أى الصوفية) فى طريقهم ، فمنهم

(٣٢) حسن صديق خان . ايجد للعلوم ، ص ٥٥٩ - ٥٦٠ .

من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الاخذ والترك ، كما فعله
التشويرى في الرسالة ، والسهورردى (البغدادي) في كتاب « عوارف المعارف » ،
فصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقطه (٣٣) .
ومن ناحية أخرى نجد بعض شيوخ التصوف في القرنين الثالث والرابع
الهجريين ، كالجنيد والسري السقطي والخراز وغيرهم ، يجمعون حولهم
المريدين من أجل تربيتهم فتكونت لأول مرة الطرق الصوفية في الاسلام .
التي كانت آنذاك بمثابة المدارس التي يتلقى السالكون فيها آداب التصوف
علما وعملا .

وكان هناك في القرن الثالث الهجري أيضا نوع من التصوف يمثل
الحلاج الذي اعدم لثقلته في الحول سنة ٣٠٩ هـ ، ويبدو أنه كان متأثرا فيه
بعضا من اجنبية عن الاسلام .

ثم جاء الامام الغزالي في القرن الخامس الهجري فلم يقبل من التصوف
الا ما كان متمشيا تماما مع الكتاب والسنة ، وراميا الى الزهد والتقشف
وتهذيب النفس واصلاح اخلاقها . وقد عمق الغزالي للكلام في المعرفة الصوفية
على نحو لم يسبق اليه ، وحمل على مذاهب الفلاسفة والمعتزلة والباطنية ،
وانتهى به الامر الى ارساء قواعد نوع من التصوف معتدل يساير مذهب اهل
السنة والجماعة الكلامي ، ويخالف تصوف الحلاج والبيسطامي في الطابع .

ومنذ القرن السادس الهجري أخذ نفوذ للتصوف السنن في العالم
الاسلامي يزداد بتأثير عظم شخصية الغزالي .

وظهر صوفية كبار كونوا لانفسهم طرقا لتربية المريدين منهم السيد
أحمد الرفاعي المتوفى سنة ٥٧٠ هـ ، والسيد عبد القادر الجيلاني المتوفى سنة
٦٥١ هـ ، ومن المعتقد انهما متأثران بتصوف الغزالي .

ثم ظهر في القرن السابع الهجري شيوخ آخرون ساروا على نفس
الطريق ، ابرزهم أبو الحسن الشاذلي المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، وتلميذه
أبو العباس المرسي المتوفى سنة ٦٨٦ هـ ، وتلميذهما ابن عطاء الله السكندري
المتوفى سنة ٧٠٩ هـ ، وهم أركان المدرسة الشاذلية في التصوف ، ويعتبر
تصوفهم أيضا امتدادا لتصوف الغزالي السنن .

على أنه منذ القرن السادس الهجرى أيضا نجد مجموعة أخرى من شيوخ التصوف الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة ، فجاءت نظرياتهم بين بين ، لاهى تصوف خالص ، ولا هى فلسفة خالصة ، نذكر من هؤلاء للسهروردى المقتول صاحب « حكمة الاشراق » المتوفى سنة ٥٤٩ هـ ، والشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، وسلطان العاشق الشاعر الصوفى المصرى عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، وعبد الحق بن سبعين المرسي المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ، ومن هنا نحوم فى التصوف ، وواضح أنهم قد استفادوا من عديد من المصادر والآراء الأجنبية كالفلسفة اليونانية ، خصوصا مذهب الافلاطونية المحدثة . وقد قدم لنا أولئك الصوفية نظريات عميقة فى النفس والاخلاق والمعرفة والوجود لها قيمتها من الناحيتين الفلسفية والتصوفية ، كما كان لها تأثيرها على من تلاهم من الصوفية المتأخرين .

ويظهر متفلسفة الصوفية الذين ذكرنا أصبح فى التصوف الاسلامى تياران : أحدهما سنى يمثل رجال التصوف المذكورون فى رسالة القشيري ، وهم صوفية القرنين الثالث والرابع الهجرى خصوصا ، ثم الامام الغزالي ، ثم تبعهم من شيوخ الطرق الكبار . وكان تصوف هؤلاء جميعا يغلب عليه للطابع الخلقى العملى ، والآخر فلسفى يمثل من ذكرنا من متفلسفة الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة . وقد اثار متفلسفة الصوفية فقهاء المسلمين ، واشتدت الحملة عليهم لما ذهبوا اليه من القول بالوحدة الوجودية ، وكان ابرز من حمل عليهم ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ .

وهناك امر هام نحب أن ننبه اليه ، وهو ان التصوف الاسلامى ، وإن كان قد تآثر فى مراحل معينة من تطوره بالفلسفة وانظارها ، واصطنع بعض اصطلاحاتها واصطبغ بصبغتها ، الا أنه من حيث نشأته الاولى اسلامى . وقد اخطأ الكثيرون من المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الاسلامى - كما سنرى فيما بعد - برده الى مصادر أجنبية عن الاسلام .

ومن الملاحظ بعد هذا ان بعض متفلسفى الصوفية قد حاول تاسيس طرق ، ولكن الطرق التى أسسوها لم يكتب لها الاستمرار فى الوجود فى العالم الاسلامى لما أثير حول عقيدة مؤسسيتها من شبهات ، وذلك كالطريقة الاكبرية التى أسسها ابن عربى الملقب بالشيخ الأكبر ، والطريقة السبعينية التى أسسها ابن سبعين المرسي . ولا كذلك الامر بالنسبة للطرق الأخرى التى كان يغلب على دعائها الاتجاه للعملى التربوى ، كالطريقة الرفاعية ، والطريقة القادرية ، والطريقة الاحمدية (التى أسسها السيد احمد البدوى) والطريقة

البرهامية (التي أسسها الشيخ إبراهيم الحسوقي) والطريقة الشاذلية ،
وما لبها فقد اُسْمِئَتْ الى يومنا الحاضر .

علي أنه قد اصاب للتصوف في عصوره المتأخرة (منذ القرن الثامن
الهجري تقريبا الى العصر الحاضر) شيء من التدهور ، فاتجه أصحابه الى
الشروح والتلخيصات لكتب المتقدمين ، كما عني أصحابه من الناحية العملية
مضروب من الطقوس والشكليات أبعثتهم في كثير من الأحيان عن جوهر
دعوتهم ، وكثر اتباع التصوف في عصوره المتأخرة ، ولكن لم يظهر من بين
هذه الكثرة شخصيات لها ما لشخصيات التصوف الأولى من مكانة روحية
مرموقة ، ولعل هذا كان راجعا الى ما سيطر على العالم الاسلامي في عصوره
التأخرة من ركود فكري ابان عصر العثمانيين . وعلى كل حال فان انحراف
بعض الصوفية في بعض عصور التاريخ لا ينهض دليلا على فساد دعوتهم .

ولعله قد تبين لك بعد هذا العرض الموجز لراحل التصوف الاسلامي ان
الخصائص العامة الخمس التي ذكرناها من قبل (٣٤) للتصوف لم تتوفر له
الا في مرحلة معينة هي مرحلة الفسوج وهي تبدأ من القرن الثالث الهجري
وما بعده حين استحالت التصوف الى علم للاخلاق الدينية يهدف الى الترقى
بالنفس الانسانية لتبلغ كمالها وعرفانها ، ولتفنى في الحقيقة المطلقة ، على
اساس من منهج الذوق لا العقل ، وان الصوفية لجأوا في التعبير عن أحوالهم
الى مصطلحات خاصة ، أدلوها فيما بينهم ، ولها معانيها التي لا تفهم
الا بنوع تحليل وتعمق .

(٦) فصل كلمة تصوف :

يحمل للتشيعري في رسالته عدم تسمية الجيل الاول من المسلمين
باسم الصوفية قائلا (٣٥) انبه بعد وفاة النبي (ص) كان المسلمون ممن
صحبه يرون لانفسهم شرفا لا يدانيه شرف في أن يسموا بالصحابية ، وكذلك
الامر بالنسبة للجيل الذي تلاهم ، فكانوا يرون في اطلاق لفظ التابعين عليهم
شرفا ، فلم تظهر لذلك تسمية القبلين على العبادة بالزهاد والعباد والنسك
والبكاشين ثم الصوفية الا بعد جيل الصحابة والتابعين .

(٣٤) انظر ص ٦ - ٨ من هذا الكتاب .

(٣٥) الرسالة للتشيعري ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ، ص ٧ - ٨ .

وقد اختلف في اشتقاق كلمة « صوفي » (٣٦) ، وقد قيل : الظاهر من هذا الاسم أنه لقب اذ لا يشهد له من جهة العربية اشتقاق او قياس ، وقيل : هو مشتق من الصفاء ، والى هذا يشير ابو الفتح للبستي بقوله :
تَنَازَعُ النَّاسُ فِي الصُّوفِ وَخْتَلَفُوا فِيهِ وَظَنُوهُ مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ
وَلَيْسَتْ أَنْحَلُ هَذَا الْاسْمَ غَيْرَ فَتَى صَافِي فَصَوْفِي حَتَّى لَقِبَ الصُّوفِي

وقيل انه مشتق من الصفو بمعنى الصفاء أيضا ، وقيل انه مشتق من الصف لان الصوفية في الصف الاول امام الله ، وقيل انه نسبة لاهل الصفة ، وكانوا قوما من فقراء المهاجرين والانصار بنيت لهم صفة في مؤخرة مسجد الرسول ، وكانوا يقيمون فيها وكانوا معروفين بالمعبادة ، وقيل انه مشتق من الصنة ، وقيل هو مشتق من اسم صوفة بن مرة أحد سجناء للكعبة في الجاهلية ، وقيل من كلمة « سوفيا » اليونانية التي تعني الحكمة ، وقيل غير هذا ، ولكن الدراسة العملية أثبتت أن هذه الوجوه كلها بعيدة ، والاصوب أن يقال ان اشتقاق كلمة صوفي هو من « الصوف » ، فيقال : تصوف الرجل اذا لبس الصوف ، وكان لبس الصوف شعارا للعباد والزهاد لاول نشأة الزهد ، وكثير من الصوفية انفسهم يذهبون الى هذا الرأي الاخير ، ومنهم المراج الطوسي في كتابه « اللمع » (٣٧) ، ويؤيده ابن خلدون وآخرون .

(٣٦) انظر كتاب استانانا المفقور له الدكتور محمد مصطفى حلمي :
الحياة الروحية في الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٨٣ - ٨٩ .
(٣٧) اللمع ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٤٠ ، ٤١ .

الفصل الثاني

مصدر التصوف في الإسلام

١ - هل التصوف الاسلامي من مصدر اجنبي ؟

منذ أوائل القرن التاسع عشر الى اليوم وآراء المستشرقين الذين عسوا بدراسة التصوف الاسلامي مختلفة في مسألة المصدر الذي يمكن ان يرد اليه هذا التصوف .

وقد كان أوائل المستشرقين اميل الى رد للتصوف الى مصدر واحد .
اما المتأخرون منهم فهم اميل الى رفض فكرة المصدر للواحد .

وتعد عيمز المستشرق الانجليزي رينولد نيكولسون في كتابه
"The mystics of Islam" عن ذلك قائلا :

" برهن البحث للحيث على ان اصل الصوفية لا يمكن ان يرد الى سبب واحد محدود . ومن هنا لم يرتض باحث منصف هذه التعميمات الجارفة من امثال انها رد فعل للعقل الأري تجاه الدين السامي للفتح ، او انها ليست الا نتاجا خالصا للفكر الفارسي او الهندي .

" وامثال هذه الاحكام ، وان يكن لها نصيب من الصحة ، تغفل البديهية التي تحتم لاقامة رابطة تاريخية بين (١) و (ب) انه لا يكفي ان تستدل بشبهه اجمعها للآخر من غير ان نعين في الوقت عينه :

١ - ان صلة (ب) للعلية مع (١) هي بحيث تجعل النسبة المفترضة جائزة .

٢ - ان الفرض المحتمل متفق مع جميع الحقائق المؤكدة المدعية .

وهذه الآراء التي ذكرت لا تقوم لهذه الشروط ، فان لم تكن الصوفية شيئا غير انها ثورة الروح الأوية تفسر للحقيقة التي لا سبيل الى اللطعن فيها من ان بعض كبار رواد التصوف الاسلامي من اهل سوريا ومصر ؟ وانهم عرب الجنس .

وكذلك يغفل المتحسون للاصل البوذي او الفيدى عن ان التيار الرئيسي للتاثير الهندي على الحضارة الاسلامية يرجع الى عهد متأخر ،

مع ان علم الكلام ، والفلسفة ، والعلم في الاسلام ، قد آتت بواكيرها الفضة فوق تربة تشربت الحضارة الهلينية .

والحق ان الصوفية شيء معقد ، ومن هنا لم يكن في الطوق ان يقدم جواب بسيط في السؤال عن اصلها « (١) » .

هذه القاعدة المنهجية التي ذكرها نيكولسون ذات دلالة عميقة . وسنرى ان المستشرقين ، باستثناء قلة قليلة ، كانوا يلتقون بالاحكام جزافا في مسألة نشأة للتصوف غير متنبهين الى ما يمكن ان يوجه اليهم من نقد منهجي على اساس القاعدة التي يذكرها نيكولسون .

(١) فهناك من المستشرقين (٢) من ذهب الى القول بان التصوف من مصدر فارسي : ومن هؤلاء ثورك (Thork) ، من قدماء المستشرقين في القرن التاسع عشر والذي ذهب الى ان التصوف الاسلامي مأخوذ من اصل مجوسي . وجهته في ذلك ان عددا كبيرا من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال ايران بعد الفتح الاسلامي ، وان كثيرون من مشايخ الصوفية الكبار ظهرُوا في الشمال من اقليم خراسان ، وان بعض مؤسسي فرق الصوفية الاوائل كانوا من اصل مجوسي .

ومنهم ايضا المستشرق دوزي (Dozy) في كتابه :

« Essai sur L' histoire de L' islamisme .

فهو يرى ان التصوف جاء الى المسلمين من فارس حيث كان موجودا قبل الاسلام ، وأنه جاء الى فارس من الهند ، فقد ظهرت في رايه في فارس منذ احقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن الله ، والقول بان العالم لا وجود له في ذاته ، وان الموجود الحقيقي هو الله ، وكل هذه المعاني يفيض بها التصوف الاسلامي .

ويمكننا ان نرى وجهة النظر القائلة بان التصوف من مصدر فارسي لان بعض كبار شيوخ التصوف من اصل فارسي (كمعروف الكرخي وابي يزيد

(١) الصوفية في الاسلام ، للترجمة العربية للاستاذ شريفة القاهرة ١٩٥١ ، ص ١١ - ١٢ .

(٢) انظر : مقدمة الاستاذ الدكتور ابو العلا غنيمي لبعض اجابات نيكولسون التي ترجمها الى العربية بعنوان : « في للتصوف الاسلامي وتاريخه » للقاهرة ١٩٤٧ ، ص ج ، وما بعدها .

البسطامي) ، بأن ازدهار التصوف لم يكن ثمرة لجهود أولئك فحسب ، وإنما أعان على ازدهار التصوف كذلك عدد ليس بالقليل من الصوفية للعرب الذين عاشوا في سوريا أو مصر أو المغرب ، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر ، الداراني وذا النسبون المصري ومحبي الدين بن عربي وعمير بن الفارض وابن عطاء الله السكندري (٣) ، بل إن بعض هؤلاء كان له أكبر الأثر فيما بعد في التصوف الفارسي كابن عربي .

ومن الملاحظ كذلك أن ظهور الكرخي والبسطامي كان بعد تحنث النبي وزهد الزهاد الأوائل ، ولا يمكن اغفال أثر حياة النبي وصحابته والزهاد الأوائل في تشكيل قواعد السلوك التي الله عنده من جاء بعد ذلك من الصوفية ، فرسا كانوا أو عرما .

أما رأي دوزي القائل بوجود أفكار مثل صدور كل شيء عن الله ، والقول بأن للعالم لا وجود له في ذاته ، وأن الموجود الحقيقي هو الله ، عند الخرس ، . محتمل أن تكون هي مصدر التصوف في الإسلام ، فبعد عليه بأن مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا في وقت متأخر (منذ القرنين السادس والسابع الهجريين) ، وليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب . وإنما القائلون به قلة قليلة .

(ب) وهناك طائفة أخرى من المستشرقين رأوا أن التصوف من مصدر مسيحي : ويمتد القائلون بهذا الرأي إلى حجتين : الأولى ما وجد من صلوات بين العرب والنصارى في الجاهلية أو الإسلام . والثانية ما يلاحظ من أوجه التشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم في الرياضة والخلة وبين ما يقابل هذا في حياة السيد المسيح وأقواله ، والرهبان وطرقهم في العبادة والملبس (٤) .

ومن الذين يذهبون إلى هذا الرأي في نشأة التصوف فون كريم (Von kremer) وجولدزيهر (Goldziher) ونيكولسون (Nicholson) وآسبن بلاتويس (Asen Blatwies) وأولري (U'leury) وغيرهم .

(٣) انظر كتابنا ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٥ - ١٦ .
(٤) الحياة الروحية في الإسلام ، ص ٤٤ .

فيذهب غون كريمير مثلا في كتابه « تاريخ الأفكار البارزة في الاسلام »
الى أن الزهد الاسلامي نشأ بتأثير من الزهد المسيحي ، أما التصوف ففيه
تنصرون : أحدهما مسيحي ، والآخر هندي بوذي (٥) .

ويقول أوليري في كتابه « الفكر العربي ومكانه في التاريخ » ناقلا عن
توم كريمير : « إن هذا الفرق من الزهاد أو النسك كان ذا نمو محلي بين
الغرب تطورت به مؤثرات مسيحية مما قبل الاسلام ، ونحن نعلم أن
الرهبانبة المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية
وفي صحراء سيناء ، ويحتمل حقا أن الذي أوحى بالنسك الى للنسك الاولين
في الاسلام هو الاديرة المسيحية اما مباشرة ، أو من طريق ما ذكرناه من
تحفنت محمد » (٦) .

وفهم من كلام أوليري ن تحفنت محمد (ص) كان هو نفسه بتأثير
من الزهد المسيحي ، ويقول نيكولسون أيضا عن المؤثرات المسيحية : « من
الجلي أن ميول الزهد والتأمل التي أشرت اليها كانت على وفاق مع الفكرة
المسيحية ، ومنها استمدت أسيا ب قوتها » فكثر من نصوص الانجيل ، ومن
الاقوال المنسوبة للمسيح ، مقتبس في أقدم تراجم الصوفية . والرهبانبة
المسيحيون كثيرا ما يظهرزون في مقام الملمين ، يولون للنصح والتبشيد
لزهاد مسلمين متفقلين . وقد رأينا أن ثوب للتصوف - الذي منه جاء
لأصوفي - مسيحي الأصل ، ونذور الصوم عن الكلام ، والذكر ، ورياضات
الزهد الأخرى ، لعلها أن ترد الى هذا الأصل نفسه . (وأيضا) فيما يتصل
بمذهب الحب الالهي » (٧) .

ويقرر جول زيهير وجود تيارين متميزين في التصوف الاسلامي : الاول
الزهد ، وهذا في نظره قريب من روح الاسلام ومذهب أهل السنة ، وإن كان
متأثرا الى حد كبير بالرهبانبة المسيحية ، والثاني للتصوف بمعناه الحقيقي ،
وما يتصل به من كلام في المعرفة والاحوال والواجب والاذواق ، وهذا الأخير
يتأثر بالاملاطونية الحديثة ، وبالبنونية الهندية . وقد أخذ بهذه التفرقة بين
الزهد والتصوف كثير من الباحثين نجد جول زيهير .

-
- (٥) في للتصوف الاسلامي وتاريخه القديمة ، ص و .
(٦) الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمة دكتور تمام حسان ،
القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٩٤ - ١٩٥ .
(٧) للصوفية في الاسلام ، ص ١٢ .

ونحن وإن كنا لا ننكر وجه الشبه بين الزهد والتصوف الاسلاميين
ربين ما يقابلهما عند المسيحيين من زهد وتصوف ، إلا أن وجه الشبه وحيه
لا ينهض دليلا على أن الزهد أو التصوف الاسلامي من مصدر مسيحي .

إن نيكولسون نفسه في كتابه « تاريخ العرب الادبي » يعتقد أن
لا ضرورة للتحرر عن اصل مبادئ الصوفية خارج دائرة الاسلام ، ويعتبر
أن المسيحية على حين أنها أثرت في التصوف ، إلا أنها ليست مصدرا له .
لأن الزهد الذي قام عليه للتصوف هو نفسه اسلامي .

ولا شك في أن الشواهد التي سنذكرها فيما بعد من القرآن والسنة ،
وحياة النبي وحياة أصحابه . تثبت أن رياضات التصوف ، والحب الإلهي
وغير ذلك ، مأخوذة من مصدر اسلامي بحيث يكون للتماسها في المسيحية
تكلفا لا معنى له .

وجدير بالذكر أن الصلات التي أشار إليها أولري ونيكولسون بين
زهاد المسلمين وزهاد المسيحيين ورحبانهم بعد الاسلام ، يمكن أن ترد هي
نفسها إلى مصدر اسلامي ، فقد امتدح القرآن الكريم حال الرهبان
والقساوسة في قوله تعالى : « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود
والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك
بأن منهم قسيسين ورحبانا وأنهم لا يستكبرون وإذا سمعوا ما أنزل إلى
الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا
أما فاكثبنا مع المشركين » (٨) .

ومع هذا فنحن لا ننكر تأثير بعض الصوفية المتطهين بالمسيحية ،
على نحو ما نجد عند الحلاج الذي استخدم في تصوفه اصطلاحات مسيحية
كالكلمة واللاموت والناسوت وما إليها ، ولكن هذا لم يظهر إلا في وقت متأخر
(أواخر القرن الثالث الهجري) بمقد أن كان زهد الزهاد قد استقر في القرنين
الأول والثاني للهجريين وأصبح دعامة لكل تصوف لاحق .

ولذلك فإن من الانصاف العلمي القول بأن مذاهب الصوفية في العلم ،
ورياضاتهم العملية ، ترد إلى مصدر اسلامي . إلا أنه بمرور الوقت وبحكم

(٨) سورة المائدة ، آية ٨٢ - ٨٣ .

اللقاء الامم واحتكاك الحضارات ، تسرب اليها شئ من المؤثرات المسيحية
او غسر المسيحية . فظن بعض المسشرقين خطأ ان الصوفية أخذوا اول
ما أخذوا عن المسيحية .

(ج) وهناك من المستشرقين من رأى اخذ التصوف من مصدر هندي :

ويعمل هؤلاء الى رد بعض نظريات التصوف الاسلامي وضروب معينة
من الرياضات العملية الى ما يشابهها في تصوف الهنود . ومن هؤلاء نذكر
هورتن (Horton) وهارتمان (Hartmann) .

فهورتن (ويؤيده في نزعته هارتمان) يرى أن للتصوف الاسلامي انما
يستمد أصوله من الفكر الهندي ، وقد بذل هورتن في هذا الصدد من الجهد
ما لم يبذله مستشرق آخر .

وقد ابان لنا الدكتور غيفي (٩) عن أن هورتن ارتأى بمسند تحليله
للتصوف الحلاج والبسطامي والجنيد أن للتصوف الاسلامي في القرن الثالث
الهجري كان مشبها بالفكر الهندية ، وأن الاثر الهندي هو اظهر ما يكون في
تصوف الحلاج .

وفي بحث من بحوثه يحاول أن يؤيد النظرية نفسها ، أعنى أن التصوف
من مصدر هندي ، عن طريق بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثاً
فيلولوجياً ، وهو ينتهي الى أن للتصوف الاسلامي هو بعينه مذهب
الفيدانتا الهندية (١٠) .

(٩) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، المقدمة ، ص ٦٠ .
(١٠) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، المقدمة ، ص ٦٠ ، والفيدانتا
سارا مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من الفيدا . والفيدا كتاب آري مقدس
مكتوب باللغة السنسكريتية ومعنى الفيدا هو معرفة المجهول عن طريق الدين ،
في حين أن معنى الفيدانتا هو تكميل الفيدا . ويشتمل كتاب الفيدا على اورد
تعبدية واناشيد دينية ورقى سحرية . ويرجع تاريخ هذه المدرسة الى القرن
الخامس بعد الميلاد ، ويعد مذهبها أكثر المذاهب تصوريا للديانة البرهمنية .
ومالبت أن استحلال مذهب هذه المدرسة الى فلسفة نظرية في وحدة الوجود
بحيث تقرر أن براهما في كل شئ وكل شئ في براهما .
(محمد مصطفى حلمي : الحياة لالروحية ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٣٥) .

أما هارتماز فقد ساق حججا كثيرة لاثبات أن مصدر التصوف الاسلامى
هندي ، نذكر منها :

١ - أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربى ، كإبراهيم بن
إدغم ، وشقيق البلخلى ، وأبى يزيد البسطامى ، ويحيى بن معاذ الرالى .

٢ - أن للتصوف ظهر أولا وانتشر فى خراسان .

٣ - أن تركستان كانت قبل الاسلام مركز تلاقى الديانات والثقافات
الشرقية والغربية ، فلما دخل أهلها فى الاسلام صبغوا بصفتهم للصوفية
القديمة .

٤ - أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الاثر الهندي (١١) .

٥ - أن الزهد الاسلامى الاول هندي فى نزعتة وأساليبه ، فالرضا
فكرة منجبة الاصل ، واستعمال المخلة والسبح عادات هندية .

مضاف الى ما تقدم التشابه بين عقائد الهندو فى وحدة الوجود والفناء
وعقائد متفلسفة الصوفية فيهما .

ولكن هذا التشابه فى رأى بعض المستشرقين ، مثل الاستاذ برلون فى
كتابه « تاريخ الفرس الادبى » مبالغ فيه وسطحى أكثر من أن يكون
جوهرى .

ويقول أوليرى أيضا من شأن المؤثرات الهندية فى التصوف الاسلامى
قائلا : « وما يستحق الملاحظة أن الزاهد إبراهيم بن إدغم المتوفى عام ١٦٢هـ
يوصف عادة بأنه أمير بلخى ترك العرش ليصبح درويشا ، وعند الدراسة
للفاجصة على أى حال لا يبدو أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جدا ،
لان ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية ، ويوجد شبه سطحى
بين الزرمانا (Nirvana) البوذية وبين الفناء الصوفى الذى يتصدد به
استغراق النفس فى لروح الالهى . ان المذهب البوذى ليمثل للنفس كأنها فقدت

(١١) لمه يشير هنا الى ما عقده البرونى فى كتابه « تحقيق ما للهند
من مقولة مقبولة فى العقل أو مردولة » من مقارنات بين عقائد الهندو وعقائد
صوفية الاسلام .

فرديتها في الطمانينة التي في السكين المطلقة على حين نجد المذهب الصوفي على الرغم من موله بفقدان الفرجية ، يعتبر الحياة الباقية في جوهرها تأملا وحديا للجمال الالهي . وشمة شبيهه هندي للفناء ، ولكن ليس في البوذية .
ولنما فيما تقول به الفيدانتا من وحدة الوجود ، (١٢) .

ويرد على أصحاب نظرية المصدر الهندي بما سبق أن قاله نيكولسون .
رمو أن التشابه بين مذهب (أ) ومذهب (ب) لا يعنى بالضرورة أخذ احدهما عن الآخر فالوصول الى نتيجتين متشابهتين قد يأتى نتيجة لتطبيق نفس المنهج ، أو الخضوع لظروف نفسية واحدة .

ومما هو جدير بالذكر اننى لم اعثر على نصوص صريحة تدل على معرفة صوفية المسلمين بعقائد الهند ورياضاتهم الا عند الصوفي المتفلسف عبد الحق بن سبعين الانطلسي المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ، فهو ينقل في رسالة له في الذكر تسمى «الرسالة للنورية» شيئا من صيغ الانكار عند البراهمة (١٣) .

وهذا يعنى من ناحية اخرى أن الاثر الهندي لم يظهر عند صوفية الاسلام المتفلسفين كابن سبعين الا في القرن السابع الهجرى ، وذلك بعد أن كان التصوف الاسلامي قد استقرت دعائمه تماما في القرون الستة السابقة .

(د) بقى بعد ذلك أن نناقش بعض المستشرقين الذين ذهبوا الى أن **التصوف الاسلامي يرد الى مصدر يوناني :**

وللتاثلون بهذا الراى من المستشرقين كثيرون ، الا انهم يعنون بالتصوف الآخذ من مصدر يوناني نوعا خاصا منه هو التصوف الالهي للفلسفي (Theosophical mysticism) الذى بدأ في الظهور في القرن الثالث الهجرى على يد ذى النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ .

وقد تسأل اولرى عن مصدر الكلام في الالهيات الذى نشأ في التصوف الجديد ، وانتهى الى القول بأن هذا المصدر كان الافلاطونية الحديثة ، كما برهن على ذلك الاستاذ نيكولسون في قضاائه المختارة من ديوان « شمس

(١٢) الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ص ١٩٩ - ٢٠٠ .
(١٣) انظر كتابنا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ١٣٣ .

تجريب ، المنشور في كمبريدج سنة ١٨٩٨ م . وكذلك برلون في الفصل السادس عشر من كتابه « تاريخ فارس الادبي » .

ولكنز أوليري يرى أن الاثر الذي تسرب الى الاسلام عند نقل الفلسفة اليونانية قد سمقه اثر غير مباشر عن طريق اللغتين السريانية والفارسية ، لان المؤثرات الافلاطونية المحدثه كانت تعمل عملها بالفعل في السورين والفرس في عصر ما قبل الاسلام . ولا بد ان نذكر في مقدمة الآثار المباشرة المتأخرة ما يسمونه « اوتولوجيا أرسطوطاليس » الذي يوصف بأنه اهم كتاب في الافلاطونية المحدثه ، وأكثر كتبها التي ظهرت ذيوعا ، وهو ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الاخيرة من تاسوعات افلوطين : وكان تصوف افلوطين فلسفيا ، كما أوضحت الافلاطونية المحدثه مذهب لا هوتيا على يد يامبليخوس ووثني حماة وأمثالهم . ويذهب أوليري بعد ذلك الى أنه من المحتمل ان أثرا من الكتب المنسوبة لليونيسيوس كان موجودا في الاسلام في ذلك الوقت (١٤) ومهما يكن فقد أراد أوليري أن يثبت أخذ للصوفية منذ القرن الثالث وما بعده من هذا المصدر اليوناني .

« يقول نيكولسون أيضا ان التصوف الفلسفي الالهى اثر من آثار النظر اليوناني ، ولا مخلص من الاعتراف بما في التصوف من امتزاج الفكر اليوناني والدين الشرقي لا سيما الافلاطونية المحدثه والماتوية والفنوصية (١٥) » .

ونحن لا ننكر الاثر اليوناني على التصوف الاسلامي ، فقد وصلت الفلسفة اليونانية عامة ، والافلاطونية المحدثه خاصة ، الى صوفية الاسلام عن طريق الترجمة والنقل ، أو الاختلاط مع رهبان النصارى في الرها وحران . وقد خضع المسلمون لسلطان أرسطو ، وإن كانوا قد عرفوا فلسفة أرسطو على أنها فلسفة اشراقية ، لان عبد المسيح بن ناعمة الحمصي حينما ترجم الكتاب المعروف بـ « اوتولوجيا أرسطوطاليس » قدمه الى المسلمين على أنه لارسطو على حين أنه مقتطفات من تاسوعات افلوطين .

وليس من شك في أن فلسفة افلوطين السكندري التي تعتبر ان المعرفة مدركة بالمشاهدة في حال اللغيبه عن النفس وعن العالم المحسوس ، كان لها

(١٤) الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ص ١٩٦ وما بعدها .
(١٥) انظر : صوفية الاسلام ، ص ١٥ وما بعدها .

أثرها في التصوف الإسلامي فيما نجده من كلام متفلسفي الصوفية عن المعرفة . وكذلك ، كان لنظرية أفلاطون السكندري في الفيض « وترتب الموجودات عن الرلحد أو الاول ، أثرها على الصوفية المتفلسفين من أصحاب الوحدة كالسهرودي المقتول ، ومحيي الدين بن عربي ، وابن الفارض ، وعبد الحق بن سبعين ، وعبد الأكريم للجيلي ، ومن هنا نحرمهم .

ونلاحظ بعد ذلك أن أولئك المتفلسفة من الصوفية نتيجة اطلاعهم على لفلسفة اليونانية قد اصطنعوا كثيرا من مصطلحات هذه الفلسفة مثل : الحكمة - الواحد - العقل الاول - العقل الكلي - العلة والمطلول - الكلي ... الخ (١٦) .

على أننا وإن كنا نعتزف بما للفلسفة اليونانية عامة ، والأفلاطونية المحدثة خاصة ، من اثر على للتصوف الإسلامي إلا أننا لا نرد للتصوف الإسلامي كله إلى مصدر يوناني فالصوفية الاوائل لم يكونوا مقبلين على فلسفة اليونان اقبال علماء الكلام أو الفلاسفة المسلمين ، ولم يقبل بعض الصوفية على هذه الفلسفة الا في وقت متأخر حينما عمدوا إلى مزج أذواقهم للتلبية بانظارهم العقلية ، وذلك منذ القرن السادس الهجري وما بعده .

٢ - تعقيب :

ونحن بعد استعراض الآراء المختلفة التي قيلت في نشأة التصوف الإسلامي نحب أن ننبه الاذهان إلى فرض يجبو معقولا ، وهو أن صوفية الاسلام فيما نرد ، لم يكونوا مجرد نقلة عن الفرس أو المسيحيين أو اليونان ، أو غيرهم ، لان التصوف متعلق اساسا بالشعور والوجدان ، والنفوس الانسانية وإخذه على الرغم من اختلاف الشعوب والاجناس ، وما تصل إليه فذات بشرية بطريقة المجاهدات والرياضات الروحية قد تصل إليه أخرى دون اتصال واحدة منهما بالآخرى ، وهذا يعني وحدة التجربة الصوفية ، وإن اختلف تفسيرها من صوف إلى آخر بحسب الحضارة التي ينتمي إليها كما ذكرنا من قبل (١٧) .

(١٦) انظر كتابنا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ م ، ص ١٢٣ .
(١٧) انظر ص ٣ من هذا الكتاب .

وعلى ذلك فالتشابه بين التصوف الإسلامى وغيره من أنواع للتصوف الاجنبية لا يعنى دائما وأبدا أخذه عنها ، وإنما الأرجح بحسب ما وضعنا ان يكون التصوف الإسلامى صادرا عن بواطن المسلمين ، اذ معرفتهم كمسا يتولون هم انفسهم ذوق وعيان ، ولا تتأتى عن طريق النقل والبرهان .

ولعل بعض المستشرقين قد دارت باذهانهم مثل هذه الفكرة ، فقد عدل المستشرق الانجليزى نيكولسون عن موقفه فى مسألة نشأة التصوف ، ومال الى رده الى مصدره الإسلامى .

وقد بنى الدكتور عفيفى فى مقدمته (١٨) التى كتبها لطائفة من الدراسات التى قام بها نيكولسون وترجمها هو بعنوان : « فى التصوف الإسلامى وتاريخه » ان ثمة تحولا ظاهرا فى موقف نيكولسون من مسألة نشأة التصوف نراه فى المقال الذى نشره سنة ١٩٢١ فى « دائرة معارف الدين والاخلاق » تحت عنوان « للتصوف » فانه يعترف فيه صراحة بمفصلة العامل الإسلامى من بين العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف . ولذلك أنكر النظرية الشائعة التى استند اليها فون كريمر وامثاله فى ادعائهم ان التصوف مشتق من أصل هندى فارسى ، وهو قولهم ان اهم خصائص التصوف الإسلامى القول بوحدة الوجود ، وان كل متصوف اسلامى يدين بهذه العقيدة ، وقد نفى نيكولسون القول بوحدة الوجود حتى عن الحلاج الذى اثر عنه قوله : « انا الحق » ، وعن عمر بن الفارض الذى روى عنه قوله : « انا هي » ، بل عن أبى بزميد البسطامى الذى عرف عنه قوله : « سبحانى ما أعظم شأنى » . وذهب الى ان مذهب وحدة الوجود لم يظهر فى التصوف الإسلامى على حقيقته الا منذ زمن ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ .

يقول نيكولسون ما نصه : « كل الافكار التى وصفت بانها دخيلة على المسلمين وولييدة ثقافة اجنبية غير اسلامية إنما هى ولييدة الزهد والتصوف للذين نشأوا فى الإسلام وكانوا اسلاميين فى الصميم » .

بل ان نيكولسون انصف للتصوف الإسلامى بمعارات قوية بليغة فى كتابه « تراث الإسلام » حيث قال مبينا تأثر الغرب المسيحى به :

(١٨) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، المقدمة ص س - ع .

• أما فيما يتصل بالأسئلة للصوفية من ناحيتها السيكولوجية والظرفية ، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين • ولكن الى أي مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكرى الاسلام ومتصوفيههم في القرون الوسطى عندما كانت أشيعة الفلسفة والعلوم المتبذقة من المراكز الثقافية في أسبانيا تضيء جميع أوروبا المسيحية ، فهذه مسألة لا تزال رهن البحث والدرس للتفصيلي • وأكن دين الغرب للمسلمين كان ولا شك عظيما ، بل قد يكون غريبا حقا ان رجلا مثل القديس توماس الاكوينى وايكهارت ودانتى لم يصل اليهم اثر من هذا المصدر ، فان للتصوف كان الميدان الذى اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالاسلام اتصالا وثيقا •

ومن المستشرقين الذين نظروا الى مسألة مصدر التصوف نظرة علمية منصفة ، الاستاذ ماسينيون (Massignou) وهو مستشرق فرنسى كرس جهوده العلمية لدراسة التصوف الاسلامي ، وقد اتخذ لاثبات نظريته في التصوف منهجا علميا دقيقا هو بحث مصطلحات الصوفية وارجاعها الى مصادرها الاولى ، مظهرا بذلك العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف في الاسلام ، وكان لها تاثير في تكوينه وتطوره • وقد كتب في ذلك كتابه «بحث في أصول المصطلح الفني للتصوف الاسلامي» *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* .

وانتهى من بحثه هذا الى ان مصادر المصطلحات الصوفية اربعة :

الاول : القرآن وهو أهمها •

الثاني : العلوم العربية الاسلامية كالحديث والفقه والنحو وغيرها •

الثالث : مصطلحات المتكلمين الاوائل •

الرابع : اللغة العلمية التى تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الاولى من لغات اخرى كال يونانية والفارسية وغيرها واصبحت لغة للعلم والفلسفة •

وعلى هذا النحو مال طائفة من المستشرقين في آخر الامر الى انصاف للتصوف الاسلامي على نحو لم يكن عند المتقدمين منه شيء •

واصبح بعض المستشرقين المعاصرين لنسبا يميلون الى الأخذ بالرأى القائل ان للتصوف من مصدر اسلامي خالص ، وان الاثر الاجنبى في مجاله

محدود للغاية . وأن تطوره يتبع خطا اسلاميا واضحا ، ومن امثلة هؤلاء ،
المستشرق الانجليزي المعاصر سبنسر ترمينجهام (Spencer Trimingham) في
كتابه « الطرق للصوفية في الاسلام » حيث يقول :

« ان للتصوف الاسلامي تطور طبيعي داخل حدود الاسلام ، ولا يمت
الى اى صفة طائفية - للمصادر غير الاسلامية ، مع انه تلقى اشعاعات من
الحياة الصوفية الازهدية للمسيحية الشرقية وفكرها » وبالتالي فان نظاما
صوفيا واسما ومتطورا قد تكون (في الاسلام) ، ومهما كان الدين الذي يدين به
الافلاطونية المحدثه ، او الفنوصية ، او للتصوف المسيحي ، فانه ينبغي
عابنا ان ننظر اليه بحق . كما ننظر اليه للصوفية انفسهم ، على انه
« النظرية للباطنة » (١٩) للاسلام ، والسر الذي تضمنه القرآن » (٢٠) .

على ان التصوف الذي يذكر ترمينجهام عنه انه وصلته اشعاعات من
التصوف المسيحي ، او من الافلاطونية المحدثه او الفنوصية ، هو نوع واحد
من التصوف ، وهو الذي اصطلح على تسميته بالتصوف الفلسفي ، اما
التصوف السني الذي يمثلته غالبية صوفية الاسلام ، فهو اسلامي النشأة
والتطور . وهذا يقودنا الى الكلام عن المصدر الاسلامي للتصوف ، وسيتبين
منه ان نظريات بعض متقدمي المستشرقين في مصدره لم تكن صحيحة او
منصفة ، وان الاثر الاجنبي في ميدانه لم يظهر الا في وقت متأخر من تاريخ
الاسلام ، وانه محدود للغاية ، وعند طائفة قليلة من رجاله .

٣ - المصدر الاسلامي للتصوف :

كان التصوف ، كما رأينا فيما سبق ، عند اول تكوينه العلمي ، اخلاقا
دينية ، فمن الطبيعي ان يكون مصدره الاول اسلاميا ، فقد استمد من القرآن

(١٩) ليس المقصود هنا مذاهب الباطنية من الشيعة ، وهي مذاهب
تعتمد على تاويل النصوص الدينية تاويلات فلسفية ، وإنما المقصود هو ان
التصوف علم للباطن ، بمعنى علم اصلاح باطن العبد ، بتخليته عن الاخلاق
المنومة وتخليته باضدادها من الاخلاق الحميدة ، وبذلك يكون التصوف خلقا
وسلوكا متعلقا أساسا بباطن العبد . ومن هذا عرف التصوف بعلم الباطن
لتملقه بالجراحة الباطنية في الانسان وهي القلب ، في مقابل الفقه أو علم الظاهر
الذي تجرى احكامه على الجوارح الظاهرة ، والصوفي لا بد له من اصلاح للظاهر
والباطن معا ، أو بعبارة أخرى لا بد له من الجمع بين الشريعة والحقيقة .

The sufi orders in Islam Oxford, 1971, P. 2. (٢٠)

والسنة وإن أحوال الصحابة وأقوالهم • على أن أحوال الصحابة وأقوالهم لم تكن لتخرج عن نطاق الكتاب والسنة ، وبذا يكون المصدران الأساسيان للتصوف في الحقيقة هما القرآن والسنة •

ومن القرآن والسنة استمد الصوفية أول ما استمدوا آراءهم في الاخلاق والسلوك ، ورياضاتهم العملية التي اصطنعوها من أجل تحقيق هدفهم من الحياة للصوفية •

• قد بين لنا الطوسي في «اللمع» (٢١) أن للصوفية تخصيصا بمكارم الاخلاق ، والبحث عن معالي الأحوال وفضائل الأعمال اقتداءً بالنبي وصحابته ، من تبعهم ، وهذا كله - على حد تعبيره - « موجود علمه في كتاب الله عز وجل » (٢٢) •

ونظرة تحليلية إلى التصوف تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقا (٢٣) للسلوك إلى الله ، يبدأ بمجاهدة النفس أخلاقيا ، ويندرج السالك له في مراحل متعددة تعرف عندهم بالمقامات والأحوال ، وينتهي من مقاماته وأحواله إلى المعرنة بالله ، وهي نهاية الطريق • ويعنى الصوفية بالمقام مقام العبد بين يدي الله فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات • ومن أمثلة المقامات عندهم القوبة والزهدة والورع والفقر والصبر والرضا والتوكل وما إلى ذلك •

(٢١) للمع ، ص ٣١ •

(٢٢) للمع ، ص ٣٢ •

(٢٣) للطريق لفة : السبيل الذي يطرق بالارجل ، وعنه استعمل كل منسلك يسلكه الانسان في فعل محمود كان أو مذموما (الاصفهانى : مفردات غريب القرآن مادة «طرق») ، ويقال : الطريق والطريقة على سبيل الترادف (الفيروزيادى : القاموس المحيط ، مادة : «طرق») ، ويقال الطريقة بمعنى السيرة والحالة ، وطريقة الرجل : مذهبه (الشرتونى : أقرب الموارد : مادة : «الطريقة») • وقد ورد للفظان طريق وطريقة في القرآن الكريم ، قال تعالى : « مصحفا لما بين يديه يهدى إلى الحق وإلى طريق مستقيم » (الأحقاف : ٣٠) ، وقال تعالى : « إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبئتم الا يوما » (طه : ١٠٤) ، وقال تعالى : « والو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا » (الجن : ١٦٠) •

وقد شاع استخدام كلمتي طريق وطريقة عند الصوفية للإشارة إلى مراحل السلوك إلى الله ، وهما كما رأينا مردودتان إلى القرآن •

أما الأحوال فهي ما يحصل بالقلوب ، أو تحل به القلوب ، من صفاء
الانكار ، وليس الحال ، كما يقول الطوسي ، من طريق المجاهدات والعبادات
لثنى ذكرنا .

ومن أمثلة الأحوال عندهم المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء
والشوق والانس والطمانينة والمشاهدة واليقين ، وغير ذلك .

«قد فرق الصوفية بين المقام والحال تفرقة دقيقة . فالمقام عندهم
يتصف بالثبوت ، أما الحال فزائل ، والمقام يحصل للسالك بكسبه وإرادته
على حين أن الحال وارد عليه بون تعمد منه ، وإلى هذا يشير القشيري في
رسالته بقوله : « والحال معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم (أى من
الصوفية) ، لا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو بسط أو قبض
أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج . فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب ،
والأحوال تأتي من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود ، وصاحب
المقام ممكن في مقامه ، وصاحب الحال مترق عن حاله » (٢٤) .

(١) مصدر للتصوف من القرآن :

وجميع مقامات الصوفية وأحوالهم ، التي هي موضوع للتصوف
أساساً مستندة إلى شواهد من القرآن الكريم .

وسنشير فيما يلي إلى آيات من القرآن الكريم التي تستند إليها
بعض تلك المقامات والأحوال ، وذلك على سبيل المثال لا الحصر .

تستند مجاهدة النفس ، التي هي بداية الطريق إلى الله إلى آيات مثل
قوله تعالى :

« ولأولين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لم يح المصنين » (٢٥) .

ومثل قوله تعالى :

« وأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى ، فإن الجنة هي
المأوى » (٢٦) .

(٢٤) الرسالة التفسيرية ، ص ٣٢ .

(٢٥) المنكوب : ٦٩ .

(٢٦) النازعات : ٤٠ - ٤١ .

ومثل قوله تعالى :

« إن النفس لأمارة بالسوء » (٢٧) •

ومقام مثل مقام التقوى يمكن أن يكون مستندا عندهم الى قوله تعالى :

« إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (٢٨) •

ومقام للزهد يستند عندهم الى آية مثل :

« قل متاع الدنيا قليل ، والآخرة خير لمن اتقى » (٢٩) •

والى آية مثل :

« ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » (٣٠) •

ومقام التوكل يستند عندهم الى مثل قوله تعالى :

« ومن يتوكل على الله فهو حسبه » (٣١) •

وقوله تعالى : « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » (٣٢) •

ومقام الشكر مستند من آية مثل : « لئن شكرتم لأزيدنكم » (٣٣) •

ومقام للصبر مستند الى آية مثل : « ولصبر ولملصبرك الا بالله » (٣٤) ،
ومثل : « وبشر الصابرين » (٣٥) •

أما مقام الرضا فمذكور في قوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه » (٣٦) •

(٢٧) يوسف : ٥٣ •

(٢٨) الحجرات : ١٣ •

(٢٩) النساء : ٧٧ •

(٣٠) الحشر : ٩ •

(٣١) الطلاق : ٣ •

(٣٢) التوبة : ٥١ •

(٣٣) ابراهيم : ٧ •

(٣٤) النحل : ١٢٧ •

(٣٥) البقرة : ١٥٥ •

(٣٦) المائدة : ١١٩ •

ومقام للحياء، يمكن أن يرد الى قوله تعالى : «الم يعلم بأن الله يسرى» (٣٧) .

وهناك مقامات أخرى منها مثلاً الفقر (بمعنى الاقتدار الى الله) ، وهذا يستند عند الصوفية الى آية مثل « للفقراء ، للذين احصوا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض » (٣٨) والى آية مثل : « والله الغنى وانتم الفقراء » (٣٩) .

وهناك أيضاً مقام المحبة المتبادلة بين العبد والرب ، وهو مشار اليه بمرحلة في قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا من يردت منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » (٤٠) .

وكلام الصوفية في المعرفة الحاصلة عن التقوى والتخلق والالهام يرد عندهم الى آيات مثل :

« واتقوا الله ويعلمكم الله » (٤١) .
وقوله تعالى : « فوجد عبداً من عبادنا ، آتيناها رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً » (٤٢) .

أما الاحوال ، فمستندة أيضاً الى القرآن :
فهناك مثلاً حال الخوف الذي يستند الى قوله تعالى : « يدعون ربهم خوفاً وطمعا » (٤٣) .

وحال الرجاء الذي يستند الى آية مثل : « من كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لآت » (٤٤) .

-
- (٣٧) الملقى : ١٤
 - (٣٨) البقرة : ٢٧٣
 - (٣٩) محمد : ٣٨
 - (٤٠) المائدة : ٥٤
 - (٤١) البقرة : ٢٨٢
 - (٤٢) الكهف : ٦٥
 - (٤٣) المسجدة : ١٦
 - (٤٤) المنكيات : ٥

وحال الحزن الذى يستند الى قوله تعالى : « وقالوا الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن » (٤٥) .

بل ان بعض رياضات الصوفية العملية : واحدها الذكر ، يمكن ان يجد له مصدرا من القرآن الكريم ، فالذكر يستند الى قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا » (٤٦) .

ومعنى للولاية (مواالة الله بالطاعات) يستند الى قوله تعالى : « الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٤٧) .

والدعاء عند للصوفية - وهو رياضة عملية لها ادلبيها عندهم - يستند الى شواهد قرآنية كثيرة ، مثل قوله تعالى : « وقال ربكم ادعوني استجب لكم » (٤٨) وقوله تعالى : « امن يجيب المضطر اذا دعاه » (٤٩) .

ويطول الحديث لو اردنا رد كل معنى من المعانى النفسية او الاخلاقية ، التى يعبر عنها للصوفية بالاحوال والمقامات ، الى أصله من القرآن الكريم ، ومن أراد زيادة في هذا الباب فليطلب بالرجوع الى كتب الصوفية انفسهم ، كالرسالة القشيرية او اللمع للطوسي او الاحياء للغزالي .

مما سبق يتبين ان البذور الاولى للتصوف الاسلامي ، من حيث هو علم للمقامات والاحوال ، او بعبارة اخرى من حيث هو علم للاخلاق الانسانية والسلوك الانساني موجودة في القرآن الكريم ، ومن هنا يكون للتصوف من حيث نشأته الاولى أخذاً من القرآن .

وكما كان للقرآن الكريم منبعها استقى منه للصوفية تصوفهم ، كذلك كانت حياة الدني للتجبية واخلاقه واقواله مصدرا من مصادر التصوف ، وبما يلى سنحاول بيان ذلك :

-
- (٤٥) فاطر : ٣٤
 - (٤٦) الاحزاب : ٤١
 - (٤٧) يونس : ٦٢
 - (٤٨) غافر : ٦٠
 - (٤٩) النمل : ٦٢

(ب) حياة النبي (ص) وأخلاقه وأقواله :

يمكننا التمييز في حياة النبي (ص) بين فترتين • حياته قبل أن يبعث رسولا ، وحياته بعد البعثة •

وفي كل فترة من هاتين الفترتين وجد الصوفية لانفسهم مصدرا غنيا فيما استمدوه من صنوف العلم وضروب العمل •

ونحن اذا تأملنا حياة النبي (ص) قبل نزول الوحي لوجدنا انها تنطوي على معاني الزهد والتقصف والانقطاع والتأمل في الكون استكناما لحقيقته •

وكان النبي يتحنث(٥٠) في غار حراء كلما أقبل شهر رمضان ، مبتعدا عن صحب الحياة ، زاعدا في نعيمها وترفها ، متقللا في مأكله ومشربه ، ومتأملا في الوجود فأتاح له هذا كله صفا للقلب . وكان تحنثه في غار حراء تمهيدا لنموته ، حتى نزل عليه جبريل بالوحي . فقال له : اقرا ، فقال له الرسول ، ما أنا بقاري ، حتى أمره جبريل بأن « اقرا باسم ربك الذي خلق » خلق الانسان من علق ، اقرا وربك الاكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم ،(٥١)(٥٢) •

لقد كانت حياة النبي في غار حراء بما فيها من تحنث وتقل في الماكل والمشرى وتأمل في الكون ، صورة أولى للحياة التي سيجيها فيما بعد للزهاد والصوفية ، والتي أخضعوا انفسهم فيها لضروب من الرياضات والمجاهدات والاحوال ، كالغربة والفناء في مناجاة الله ، والتي هي ثمرة للخلو ، وقد أثار الامام الغزالي الى استفاد الصوفية في هذا المسلك الى عزلة النبي (ص) قائلا : « للفائدة الاولى (للمبذلة) التفرغ للعبادة والفكر

(٥٠) ورد في القاموس المحيط • « تحنث : تعبد الليلي ثولت للمعد أو اعتزل الأصنام » للقاموس المحيط مادة • « حنث » وفي سيرة ابن هشام • « تقول العرب التحنث واللتحنف ، يريدون الحنيفية ، فيقبلون الفناء من الثناء ، كما قالوا : جحف وجحث ، يريدون القبر (سيرة ابن هشام ، ج ١ ، ص ١٥٠) •

(٥١) للعلق ١ : ٥ •

(٥٢) احيا، علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ •

والاستنفاس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق ، والاستغفار باستكشاف اسرار الله تعالى في امر الدنيا والآخرة ، وملكويت السماوات والارض ، فان ذلك يستدعي فراغا ، ولا فراغ مع المخالطة ، فالمعزلة وسيلة اليه . . . فالمعزلة أولى بهم (اى الصوفية) ولذلك كان صلى الله عليه وسلم ، في ابتداء امره ، بتبطل في جبل حراء ، وينعزل لىه حتى قوى فيه نور النبوة ، فكان الخلق لا يجربونه عن الله ، فكان ببسفه مع الخلق ، وبقلبه مقبلا على الله تعالى (٥٣) .

ويقول السهروردي للبغدادي في كتابه « عوارف المعارف » : « قال يحيى ابن معاذ رحمه الله : للوحدة منية الصديقين ، ومن الناس من ينبعث من باطنه داعية للخلوة وتنجذب للنفس الى ذلك ، وهذا اتم واكمل وأدل على كمال الاستعداد . وقد روى من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على ذلك .

« . . . من عائشة رضى الله عنها قالت : اول ما بدى به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم ، فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح ثم حجب لبه الخلاء ، فكان يأتي حراء ، فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد ، ويتزود لذلك ، ثم يرجع الى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء . . . الخ الحديث » (٥٤) .

اما عن حياة النبي (ص) بعد نزول الوحي عليه فكانت ايضا متصفة بالزهد والتقل في الماكل والشرب ، حافلة بالمعاني الروحية التي وجد فيها للصوفية مبعضا فياضا لهم ، فقد كان النبي (ص) آخذ نفسه بالتقشف ، كثير المكوث على العبادة والتهدج ، حتى لقد نهى القرآن عن ذلك في قوله تعالى : « طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى » (٥٥) . وكان زهد النبي زهدا اختياريا فيقول الدكتور محمد حسين ميكل في كتابه « حياة محمد » : « لم يكن هذا الزهد ولا هذه الرغبة عن الدنيا تقشفا للتقشف ، ولا كانا من مراض الدين ، فقد جاء في القرآن : « كلوا من طيبات ما رزقناكم » وفي الاثر:

(٥٣) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

(٥٤) السهروردي للبغدادي : عوارف المعارف ، بهامش الاحياء ،

ج ٢ ، ص ٢٦٦ .

(٥٥) طه : ١ - ٢ .

• اعمل لحنيك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا •
ولكن محمدا أراد أن يضرب للناس المثل الأعلى في القوة على الحياة قوة
لا يتطرق إليها ضعف ، ولا يستعد صاحبها متاع أو مال أو سلطان أو أي
مما يحمل لغير الله عليه سيادة (٥٦) •

وبروى عن كثرة تعبد الرسول (ص) أن عائشة قالت له - لما رآته
يقوم الليل حتى تنفطر قدماء - لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله
لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ فقال : أفلا أحب أن أكون عبدا شكورا ؟
وكان يأخذ نفسه بالاعتكاف ، روت عائشة أيضا : « أن النبي صلى الله
عليه وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى توفاه الله ، ثم
اعتكف أزواجه من بعده » • وروى أبو هريرة أنه « لما كان للعام الذي قبض
فيه اعتكف عشرين يوما » •

وأما عن أخلاقه (ص) ، فقد بلغ فيها الكمال ، وقد قال الله تعالى عنه:
« وإنك لملي خلق عظيم » (٥٧) ، وسئلت عائشة عن خلقه فقالت : « كان خلقه
للقآن يرضى برضاه ، ويسخط بسخطه » •

وكانت نفسه منجذبة الى عالم الربوبية ، وكانت بطبيعتها شديدة
النفور عن اللذات للباطلة وللسمادات للزائفة التي يمعن للناس في الأخذ بها
والخضوع لها ، ولم يعرف عنه - حتى قبل بعثته - شيء مضاد للخلق
الكريم •

ولم يكن الرسول في خلقه متكافئ ، وإنما كان خلقه سجية وطبعا ، وإلى
هذا الإشارة بقوله تعالى : « قل ما أسألكم عليه من أجر ، وما أنا من
المتكلفين » (٥٨) أي قل يا محمد : لست متكلفا فيما يبدو لكم من أخلاقي ،
لأن المتكلف لخلق من الأخلاق لا يدوم له هذا التكلف طويلا ، بل يعود الى
طبيعته الأصلي ، فالذي يتكلف للشجاعة وهو جبان سرعان ما يظهر على
حقيقته ، وهكذا الشأن في جميع الاخلاق الاخرى ••

(٥٦) حياة محمد ، ص ١٩٦ - ١٩٧ •

(٥٧) القلم : ٤ •

(٥٨) ص : ٨٦ •

وقال النبي (ص) : « أدبني ربي فأحسن تأديبي » ، وفي الحديث إن
« الله قد أمره أن يصل من قطعه ، ويبطى من حرمة ، ويعفو عن ظلمه » .

وكان آية في اللحم ، فقد روى أنه يوم أحد لما شج وجهه ، شق ذلك
على صحابته ، فقالوا : لو دعوت عليهم ، فقال : إني لم أبعث لعانا ، ولكن
داعيا ورحمة ، اللهم أمد قومي فانهم لا يعلمون » .

ولما انقصر على أعدائه عن قریش في فتح مكة ، لم يشك أعداؤه في أنه
سيستأصل ضاقتهم ، فما زاد على أن عفا وصفح ، وقال لهم : « ما تقولون
إني فاعل بكم ؟ قالوا : أخ كريم وابن أخ كريم ، قال : اذهبوا فانتم للطلقاء » .
وكان من خلقه الرحمة والشفقة لجميع الخلق ، ألم يقل الله تعالى :
« ولقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم : حريص عليكم بالمؤمنين
رؤوف رحيم » (٥٩) .

وقالت السيدة خديجة جسد نزول الوحي عليه : « أبشر ، فوالله
لا يحزبك الله أبدا ، أنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل (٦٠) ، وتكسب المعدوم ،
وتقرى الضيف . وتعين على نوائب الحق (٦١) » .

وعرف النبي بحسن العشرة للناس ، وقد وصفه علي بن أبي طالب من
هذه الناحية ، فقال : « كان أوسع الناس صدرا ، وأصدق الناس لهجة ، وألينهم
عريكة (٦٢) وأكرمهم عشرة » . وكان يمازح أصحابه ويخالطهم ويحادثهم ،
ويلاطف الأطفال الصغار ، ويجيب دعوة من دعاه ، ويمود المرضى ، ويقبل
المسخر » .

(٥٩) للتوبة : ١٢٨ .

(٦٠) للكل : بالفتح ، مصدر ، لليتيم والضعيف (أقرب الموارد
للشرتوني ، مادة : « الكل ») .

(٦١) للنوائب : للحوادث خيرا كانت أو شرا ، وقيل : للحوادث ،
للشرتوني . أقرب الموارد ، مادة : « النائية » .

(٦٢) لبني العريكة : سلس للخلق (للشرتوني : أقرب الموارد ، مادة :
« للعريكة ») .

ولا أدل على تواضعه من أن رجلا دخل عليه فاصابته من هيبتة رعدة ،
فقال له : « هرن عليك فأنى لست بملك ، إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل
التخيد » (٦٣) .

وكان النبي معروفا بالحياء ، وهو فضيلة خلقية أساسية في الإسلام ،
فروى أبو سعيد الخدري ، قال : « كان النبي أشد حياء من العزراء في خدرها ،
وكان إذا كره ثوبا عرفناه في وجهه » . وقال تعالى مبينا فضيلة الحياء فيه :
« ان ذلكم كان يؤذى النبي فيستحي منكم (٦٤) » ، ولهذا كان « الحياء من
الايمان » ، على حد قوله (ص) ، وهو اللائق أيضا : « لكل دين خلق وخلق
الإسلام الحياء » .

وأما عطاؤه وجوده (ص) فقد كان فيهما المثل الأعلى ، فمن جابر قال :
« ما سئل رسول الله (ص) شيئا قط فقال : لا ، فكان يعطي من سأله إذا
وجد ، والا وعده بالعطاء إذا أتاه مال » ولهذا قال حسان بن ثابت في مدحه :
ما قال ، لا قسط الا في تشهده - لولا للتشهد (٦٥) لم تسمع له لا لا

ولا يمكننا في الواقع أن نتقصى هنا جميع أخلاقه ، ومن أراد زيادة
في هذا الشأن فعليه بكتب الحديث والسيرة ، أو بالكتب المتخصصة في ذكر
أخلاقه وأحواله ككتاب « للشفاء » للقاضي عياض .

وقد اجمل أحد صحابته ذكر أخلاقه وسلوكه مع الناس في قوله : « كان
رسول الله (ص) دائم البشر ، سهل الخلق ، لين الجانب ، ليس بفظ
ولا غليظ ، ولا سخاب (٦٦) » ، ولا فحاش ، ولا عياب ولا مداح ، يتقافل عما
لا يشتهي ، ولا يؤيس منه . قد ترك نفسه من ثلاث : الرياء والاكتثار
وما لا يعنيه . وترك للناس من ثلاث : كان لا يذم أحدا ولا يعمره ، ولا يطلب
عورته ، ولا يتكلم الا فيما يرجو ثوابه ، اذا تكلم أطرق جساؤه كأنما على
رؤوسهم الطير ، واذا سكث تكلموا ، لا يتنازعون عنده » .

(٦٣) للتخيد : اللحم المجفف (لشرتوني : أقرب الموارد ، مادة :
« للتخيد ») وكان طعاما لفقراء العرب .
(٦٤) الأحزاب : ٥٣ .
(٦٥) المقصود هنا قول : لا إله الا الله .
(٦٦) سخاب وصخاب بمعنى واحد ، والمقصود بذلك من
يحدث للصخب . (انظر أقرب الموارد ، مادة : « للصخب ») .

وبهذه الاخلاق التي ذكرنا اكتسب للنبي حب أصحابه له . وخلصهم في الدعوة ، وفي هذا يقول المستشرق الانجليزى المعاصر مونتجومرى وات (Montgomery Watt).

« لقد كسب (محمد) احترام الرجال وثقتهم على أساس ديني . من حيويته وأخلاقه ، كالشجاعة والعزم والنزاهة ... الخ وبالإضافة الى ذلك كان له من سحر الملوك ما أكسبه حبه . وضمن تفانيهم فيه » (٦٧) .

وليس من شك في ان النبي كان المثل الاعلى للمسلمين جميعا بما فيهم الصوفية ، لقوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا » (٦٨) .

هذا ، وتؤثر عن النبي ، بالإضافة الى ما تقدم ، اقوال كثيرة حافلة بالمعاني التي استنبطها الصوفية فيما بعد وطورها في شكل نظريات ذوقية قائمة على اساس المانة والخبرة المباشرة .

فمن ذلك ما روى عنه من قوله : « انه ليسان (٦٩) على تلبى حتى استغفر الله تعالى في اليوم سبعين مرة » (٧٠) .

(٦٧) انظر : Muhammad Prophet and Statesman, Oxford

Paperbacks, 1961, p. 221.

(٦٨) الأحزاب : ٢١ .

(٦٩) غين على قلبه غطى عليه أو غشى عليه . اقرب الموارد للشرطوني مادة : « غين » .

(٧٠) ليس المقصود باستغفاره استغفارا عن الذنوب ، فالنبي بحسب العقيدة الاسلامية معصوم من الذنوب ، سواء ما كان منها كبائر أو صفائر ، وقد اعطانا القشيري في الرسالة تفسيراً لذلك حيث يقول : « كان (ص) ابداً في الترتي من احواله ، فاذا ارتقى من حالة اعلى مما كان فيها ، فربما حصل له ملاحظة الى ما ارتقى عنها ، فكان يمدحها غيناً بالإضافة الى ما حصل فيها ، فابدا كانت احواله في التزايد ، ومقدورات الحق سبحانه من اللطائف لا نهاية لها ، (الرسالة القشيرية ، ص ٣٢) ، وحاصل كلام القشيري أن احوال الرسول كلها كمال ، وبعضها اكمل من البعض الآخر ، فاذا كان في الحال الاكمل ونظر منه الى الحال الاقل كمالا ، عد الأخير غينا بالنسبة للأعلى .

ودعا النبي لى الزهد فقال : « ازهد فى الدنيا يحبك الله ، وازهد فيها فى
أيدى الناس يحبك الناس » .

وقال كذلك : « اذا أراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين ، وزهده فى الدنيا ،
وبصره بعيوبه » .

وقال كذلك : « اذا رأيتم من يزهد فى الدنيا فادنوا منه ، فانه يلقي
الحكمة » . وأشار النبي الى معنى الولاية فى الحديث القدسى : « ان الله
تعالى قال : من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب . وما تقرب عبد لى بشئ
أحب لى مما افترضته عليه ، وما يزال عبدى يتقرب لى بالنوافل حتى
أحبه . فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ،
ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، وإن سألنى أعطيته ، وإن
استعاذ بى لأعفته » .

وتحدث النبي عن معنى الشكر والصبر ، وما لليهما من المغانى
الروحية . فقال « الطهور شطر الايمان ، والحمد لله تملأ الميزان ، وسبحان الله
والحمد لله تملآن ما بين السموات والأرض ، والصلاة نور ، والصدقة
برهان ، والصبر ضياء » .

وحدث عن التوكل والتسليم بقضاء الله فقال : « احفظ لله تجده امامك .
تعرف الى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة » . واعلم أن ما أخطأك لم يكن
ليصيبك ، وأن ما أصابك لم يكن ليخطأك ، واعلم أن النصر مع الصبر ،
وأن الفرج مع الكرب ، وأن مع العسر يسرا » .

وقد انطوت بعض ادعية الرسول (ص) على كثير من المغانى الصوفية ،
وذلك نحو قوله : « اللهم لك أسلمت ، وبك آمنت ، وعليك توكلت ، واليك
انبت ، وبك خاصمت » وقوله : « اللهم اجعلنى شكورا ، واجعلنى صبورا ،
واجعلنى فى عيني صغيرا ، وفى أعين الناس كبيرا » ، وقوله : « اللهم أغنى
بالمعلم وزينى بالحلم ، وكرمنى بالتقوى ، وجملنى بالمعانيه » ، وقوله :
« اللهم انى أسألك الصحة والعفة والانابة وحسن الخلق والرضا بالقدر » .

فهذه للشواهد كلها تدل على أن تصوف الصوفية وما ينطوى عليه من
النزعات الزهدية ، والمغانى الأخلاقية كالمقامات والأحوال ، وما يترتب عليها
من ثمرات روحية ، قد وجد مادته الأولى فى حياة النبي وأخلاقه وأقواله .

(ج) حياة الصحابة وأقوالهم :

كانت حياة الصحابة وأقوالهم أيضا منبعا استقى منه للصوفية ، لأن حياتهم وأقوالهم حافلة بالشيء الكثير من الزهد والورع والتقشف والاعتبال على الله • ولا يستطيع باحث منصف في تاريخ التصوف الإسلامى أن يففل ما انطوت عليه حياة الصحابة وأقوالهم من المنازع للروحية ، والأذواق القلبية ، وذلك حينما يريد التعرف على الاسس التى قامت عليها حياة للصوفية الروحية •

لقد كان للصحابة فى الحقيقة مقتدين بالنبى صلى الله عليه وسلم فى أقواله وأحواله ، وقد امتدحهم القرآن فى قوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه » (٧١) •

وأشار الرسول الى علو منزلتهم ، فقال : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » •

ومن هنا نظر للصوفية الى الصحابة على أنهم قدوة فى جميع معانيهم للظاهرة والباطنة على حد تعبير الطوسى فى كتابه « اللمع » (٧٢) •

ونحن لا نستطيع هنا أن نذكر كل ما روى عن صحابة الرسول من الأقوال والأحوال التى جعلها الصوفية مصدرا لهم فى حياتهم الروحية ، وحسبنا أن نشير الى بعض ذلك مما له دلالة على ما نحن بصدده :

فمما روى عن أحوال للصحابة إجمالا قول أبى عتبة الحلوانى : « الا أخبركم عن حال كان عليها أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام ؟ أولها : لقاء الله تعالى كان أحب اليهم من الحياة ، والثانية : كانوا لا يخافون عدوا قتلوا أم كثروا ، والثالثة : لم يكونوا يخافون عوزا من الدنيا ، وكانوا واثقين ببرزق الله تعالى » (٧٣) •

(٧١) التوبة : ١٠٠ •

(٧٢) اللمع ، ص ١٦٦ •

(٧٣) اللمع ، ص ١٦٧ •

وكان أبو بكر الصديق زاهدا حتى ليرى عنه أنه كان يطوى (٧٤) ستة أيام . وكان لا يزيد على ثوب واحد ، وكان يقول : « إذا دخل العبد المحجب بشئ ، من زينة الدنيا مقلته لله حتى يفارق تلك الزينة » .

وتحدث عن التقوى واليقين والتواضع فقال : « وجدنا للكرم في التقوى ، والغناء في اليقين ، والشرف في التواضع » . وتحدث عن المعرفة فقال : « من ذاق من خالص المعرفة شيئا شغفه ذلك عما سوى الله . واستوحش من جميع البشئ » . وحكى عنه الجنيد (أحد كبار الصوفية) قال : أشرف كلمة في التوحيد قوله أبي بكر سبحان من لم يجعل للخلق طريقا إلى معرفته إلا للعجز عن معرفته » .

وقد ذكر المحب الطبري روايات كثيرة عن تعبده وأدعيته وبره وزعمه ورضاء وخوفه وورعه وتواضعه وحلمه . وغير ذلك مما جمعه للصوفية فيما بعد أساسا لكلامهم في هذه المعاني (٧٥) .

وكان عمر بن الخطاب صافي النفس طاهر القلب ، حتى لقد قال عنه النبي مخبرا عن ربه : « إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه » . وكان عمر متشفا حتى ليرى عنه أنه كان يخطب وهو خليفة وعليه قميص فيسه اثنا عشرة رقعة (٧٦) وتكلم عمر في معنى الرضا والصبر ، فقال في كتاب وجهه إلى أبي موسى الأشعري : « أما بعد ، فإن الخير كله في الرضا ، فإن استطعت أن ترضى إلا فاصبر » . وكان آية في التواضع حتى لقد روى عنه قوله : « رحم الله امرئ أهدى إلى عيوبى » .

وقد ذكر البلوسي عن اقتداء الصوفية بعمرو ما نصه : « واهل الحقائق أسوة وتعلق بعمرو رضي الله عنه بعماني خص بها .. من اختياره ليس المرفعة ، والخشونة وترك الشهوات . واجتناب الشبهات ، وإظهار الكرامات » .

(٧٤) لاطوى : للجوع ، ويطوى . يجوع . (أقرب الموارد للشرتوني مادة « لاطوى ») .

(٧٥) للمحب الطبري . الرياض النضرة في مناقب العشرة ، للقاهرة ١٣٢٧ هـ ، ج ١ ، ص ١٣٢ وما بعدها .

(٧٦) اللعم ، ص ١٧٣ ، والمقصود أنه كان إذا قطع ثوبه رتق القطع ، علا يرميه ، وهو نوع من الاقتصاد لأذى هو ضد الإسراف .

وقلة المبالاة من لائمة الخلق عند قيام الحق ، ومحق والباطل ، ومساواة
الاقارب والاباعد في الحقوق ، وللمسك بالاشد من اللطاعات .

وقال طاحه بن عبيد الله : « ما كان عصر باولنا اسلاما ، ولا اتقنا
هجرة ، ولكنه كان ازعمنا في الدنيا ، وارغبنا في الآخرة » (٧٧) .

ويرى للصوفية في ظهور خوارق العادات من المكاشفات والكرامات على
يد عمر انه قد بلغ أعلى درجة من درجات الصديقين ، ودلائل ذلك كما
يقولون ظهرت عليه لما كان يخطب فصاح في وسط خطبته : « يا سارية
الجبل ، وسارية في عسكر على باب نهاوند ، فسمع صوت عمر رضى الله عنه
عندئذ ، وأخذ نحو الجبل ، وظفر بالعدو . وقيل لسارية : كيف علمت ذلك ؟
فقال : سمعت صوت عمر رضى الله عنه يقول : يا سارية الجبل » (٧٨) .

أما عثمان بن عفان رضى الله عنه فكان قدوة أيضا لاهل التصوف في
أمر كثيرة . ففى مجاهدته لنفسه يروى عنه أنه حمل حزمة حطب من بعض
بساتينه ، وكان له عدة مماليك ، فقبل له : لو دفعته الى بعض عبيدك ،
فقال : انى قد استطعت أن أفعل ذلك ، فدل ذلك على أنه كان لا يدع مجاهدة
نفسه ، فلا يسكن الى ما جمع من الأموال ، لانه ليس في ذلك كفيه .

ويروى عن زهده (مع كثرة ماله) أن الاتفاق كان أحب اليه من
الامساك فهو قد جهز جيش للمصرة ، واشترى بئر رومة من يهودى كان يمنع
المسلمين عنها ، حتى قال عنه رسول الله : « ما ضر عثمان ما فعل بعد هذا »
وقد بين عثمان أن للمال عنده وظيفة اجتماعية ، فقال : « لولا أنى خشيت أن
يكون في الاسلام ثلثة (ثغرة) أسدما بهذا المال ما جمعتة » .

وروى عنه كثرة تعبد وكثرة تلاوته للقرآن ، وكان يقول : هذا
(أى القرآن) كتاب ربي ، ولا بد للمعب إذا جاءه كتاب سيده أن ينظر فيه
كل يوم ليعلم بما فيه » .

وقد ذكر المحب الطبري شيئا كثيرا من أخلاقه كالحياء والوجود والزمع
والخوف والورع والتواضع والشفقة وحسن الصحبة للناس ، وغير ذلك (٧٩) .

(٧٧) الرياض للنضرة ، ١ ، ص ٢٠٠ .

(٧٨) الرياض للنضرة ، ٢ ، ص ١١ - ١٢ .

(٧٩) الرياض للنضرة ، ٢ ، ص ١١٠ وما بعدها .

وقد قتل عثمان وهو يقرأ القرآن . وقد فلف صوفية الاسلام حادث مقتله هذا فلسفة خاصة ، فيقول الطوسي في « اللع » : « ومما يدل على تخصيصه (أى عثمان) بالتمكين والثبات والاستقامة ، ما روى عنه أنه يوم قتل لم يبرح من موضعه ، ولم ياذن لاحد بالقتال ، ولا وضع المصحف من حجره الى أن قتل رضى الله عنه ، وسال الدم على المصحف ، وتلطخ بالدم ، ووقع للدم على موضع هذه الآية : « فسيكفيكم الله وهو السميع العليم » (٨٠) .

والتمكن حال رفيع . سمعت ابا عمرو بن علوان يقول : سمعت الجنيد رحمه الله ليلة من الليالي ، وهو يقول في مناجاته الهى اتريد أن تخدعنى عنك بقربك ، أم تريد أن تقطنى عنك بوصلك ، هيهات هيهات ! قلت لابي عمرو : ما معنى قوله : هيهات هيهات ! قال : التمكن (٨١) .

ويقول القشيري في رسالته عن معنى التمكن : « التمكن صفة اهل الحقائق ، فما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين ، لانه يرتقى من حال الى حال ، وينتقل من وصف الى وصف ، فاذا وصل تمكن » (٨٢) .

وهكذا رأى الصوفية أن عثمان بن عفان كان متحققا بالوصول الى الله ، وبمقام التمكن الذى جعله ثلجتا لجارى الاقدار لا يزعه شىء مما حوله .

وقد روى عن عثمان اقوال لها دلالة صوفية ، منها قوله : « وجدت الخير مجموعا في أربعة : أولها : التحبب الى الله تعالى ، والثانى ، للصبر على احكام الله تعالى ، والثالث : الرضا بتقدير اله عز وجل ، والرابع : الحياء من نظر الله عز وجل ، فكانه يتحدث عنا عن مقامات أربعة من مقامات السلوك ، وهى : المحبة والصبر والرضا والحياء من الله .

وأما على بن أبى طالب رضى الله عنه فله أيضا عند الصوفية منزلة خاصة رفيعة (٨٣) ، فقد قال عنه ابو على الروذبارى ، احد كبار اولائل

(٨٠) البقرة : ١٣٧ .

(٨١) اللع ، ص ٧٨ .

(٨٢) الرسالة القشيرية ، ص ٤١ .

(٨٣) الطوسي : اللع ، ص ١٧٩ - ١٨٢ . وانظر ايضا عن مكانة على عند الصوفية مقدمتنا لكتاب وسائل الشيعة للحر العاملى ، القاهرة ١٩٦١ ، الجزء الثالث .

للسوفية : « ذلك امرؤ أعطى العلم للذنى (أى العلم الذى هو من لدن الله ،
أى من عند الله) ، وللعلم للذنى هو العلم الذى خص به الخضر عليه السلام .
فإن الله تعالى : « وعلمناه من لدنا علما » .

ويقول الطوسى فى « للمع » : « ولأمر المؤمنين على رضى الله عنه
خصوصية من بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعامى جليلة ،
وأشارات لطيفة ، والألفاظ مفردة ، وعجالة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان
والعلم ، وغير ذلك ، وخصال شريفة ، تعلق وتخلق به أهل الحقائق من
الصوفية » .

وكان على مثلا بارزا فى الزهد والتكشف والدعوة إليهما ، فقال لعمر
ابن الخطاب « إذا أردت أن تلقى صاحبك ، فرقع قميصك ، واخضع نعلك ،
وقصر أمك ، وكل دون الشيع » .

وقد قال عنه ابن عيينة انه كان لزهد للصحابه ، وشهد له الامام
لشامى بأنه كان عظيما فى الزهد .

وقد صور الامام على حال مجاهدته لنفسه قائلا : « ما أنا ونفسي
الا كراعى غنم ، كلما ضمها من جانب انتشرت من جانب » .

وسال رجل عليا عن معنى الايمان فقال له : « الايمان على أربع دعائم :
على الصبر واليقين والعدل والجهاد » ، ثم شرع يصف كل مقام من هذه
القامات على عشر ، وهنا يطلق الطوسى قائلا : « اذا صح ذلك فهو أول من
تكلم فى الأحوال والقامات » .

ويقول الطوسى ايضا : « ولعل رضى الله عنه اشياء ذلك كثير من
الأحوال والأخلاق والأفعال التى يتخلق بها أرباب القلوب وأهل الأشارات
وأهل الملاجيد من الصوفية » .

ونحن لا نجد بذور الحياة الروحية الإسلامية مفروسة فى قلب للذنى
وصحابته من الخلفاء الأربعة نخصب ، وإنما نجد ما أيضا فى قلوب صحابته
من غير الخلفاء . فاهل الصفة من الصحابة مثلا كان لهم أثر قوى فى تاريخ
الحياة الروحية الإسلامية ، حتى أن البعض يذهب الى أن اسم التصوف
مشتق من اسمهم ، وقد كان اهل الصفة جماعة من فقراء المهاجرين والانصار ،
لم يكن لهم اهل ولا مال ، فبنيت لهم صفة فى مسجد الرسول (الصفة مؤخرة

المسجد) انقطعوا فيها الى الله وعكفوا على العبادة ورياضة النفس والتجرد
عن اغراض الدنيا وهم الذين نزل فيهم قوله تعالى مخاطبا الرسول : «واصبر
نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ، ولا تعد عيناك
عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه
وكان امره فرطا» (٨٤) .

وقد وصف أبو نعيم الاصفهاني في كتابه « حلية الاولياء » اهل الصفة
مقال : « هم قوم اخلاص الحق من الركون الى شيء من العروض ، وعصمهم
من الافتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجربين من الفقهاء ، لا يباون
الى اهل ولا مال ، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا حال ، لم يحزنوا على
ما فاتهم من الدنيا ، ولم يفرحوا الا بما ايدوا به من المقبى » (٨٥) .

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبهم ويجالسهم ويحث الناس
على اكرامهم ومعرفة فضلهم وكان أبو هريرة من اشهر من سكن للصفة
طيلة حياة النبي ولم يبرحها ، وقد ذكرت لنا كتب الطبقات الشيء الكثير عنه
وعن زعمه وتقشفه ، واحواله واحوال غيره من الصحابة الذين لزمو الصفة .
وهناك طائفة أخرى من الصحابة اخباراً في الزهد والنسك معروفة ، نذكر
منهم ، على سبيل المثال لا الحصر : مصاذ بن جبل ، وعمران بن حصين ،
وسلمان الفارسي ، وابا ذر الغفاري ، وابا عبيدة بن الجراح وعبد الله بن
مسعود ، وعبد الله بن عباس ، وانس بن مالك ، وعبد الله بن عمر ، وحذيفة
ابن اليمان ، وبسبال الحبشي ، وصهيب الرومي . ومن اراد ان يقف على
احوال هؤلاء واقوالهم فطليه بالرجوع الى كتب مثل « حلية الاولياء » لابي
نعيم الاصفهاني ، و « للمع » للطوسي ، ونكتفي بهذا القدر من الكلام عن
احوال واقوال الصحابة التي يمكن ان تكون مصدراً استقى منه صوفية
الاسلام الذين جاؤا فيما بعد .

(٨٤) للكهف : ٢٨ .

(٨٥) الاصفهاني . حلية الاولياء ، ط السعادة ١٩٣٢ ، ج ١

ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

الفصل الثالث

حركة الزهد في القرنين الأول والثاني

١ - مفهوم الزهد في الاسلام :

يعتبر الزهد عند مؤرخي التصوف مرحلة سابقة عليه ، ويحسن بادى
ذى بدء ، تحديد مفهومه :

للاسلام مفهوم خاص للزهد ، فهو ليس رهبانية أو انقطاعا عن الدنيا ،
وانما هو معنى يتحقق به الانسان ، يجعله صاحب نظرة خاصة للحياة
للدنيا ، يعمل فيها ويكد ، ولكنه لا يجعل لها سلطانا على قلبه ، ولا يدعها
تصرفه عن طاعة ربه .

ولذلك ليس من شرط الزهد في الاسلام أن يكون مقتنرا بالفقر ، بل
قد يتفق للانسان للغنى والزهد معا ، وكان عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن
عوف من كبار الاغنياء ، ولكنهما كانا زاهدين فيما يملكان ، فقد جهز عثمان
جيش العسرة واشترى بئر رومة من يهودى كان يمنح المسلمين عنها (١) ،
وكان لا يتوانى عن بذل ماله في سبيل المجتمع ، وكذلك كان عبد الرحمن بن
عوف يخرج عن تجارته وأرباحها اذا شعر بحاجة المسلمين اليها (٢) ، وقد
عرف أحد الصوفية الزهد الاسلامي بقوله : « أن تكون معرضا عما تملك ،
لا أن تكون معرضا عما لا تملك ، فان من لا يملك شيئا فيم يكون زاهدا ؟ »

ان الزهد في الاسلام معناه ارتفاع الانسان بنفسه فوق شهواتها ، وهذا
معناه أن يتحرر تماما من كل ما يعوق حقيقته .

وقيل لاحد الزهاد الاوائل ، وهو ابراهيم بن ادهم المتوفى ١٦١ هـ ، ان
للحم قد غلا سعره ، فقال : أرخصوه ؟ أى لا تشتروه ، وأنشد :
اذا غلا شيء على تركته فليكون أرخص ما يكون اذا غلا (٣)

وهذا الزهد مستمد من أدب القرآن ، وسنة النبي (ص) وصحابته ،
وقد رأينا أمثلة واضحة لذلك في الفصل السابق ، ولم يكن الزهد عند النبي

-
- (١) انظر ص ٥٢ من هذا الكتاب .
 - (٢) للرياض النضرة ، ج ٢ ، ص ٢٨٨ .
 - (٣) الرسالة القشيرية ، ص ٦ .

وصحابته ليعنى اصرافا ناما عن الدنيا ، وانمسا كان يعنى الاعتدال أو للنوسط في الإخسذ بأسبابها وملذاتها ، وهذا مشار اليه في قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » (٤) وفي قوله : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » (٥) وورد في الاثر أيضا : « اعمل لعنيك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » •

وكان صحابة الرسول نتيجة الزهد أقوياء على نفوسهم ، فلم يفتتنوا بجمال أو جاه ، ومن أمثلة ذلك ما يروى عن عمر بن الخطاب من أنه حملت اليه كنوز كسرى فغظر اليها ، وقال : « اللهم أنى أعلم أنك تقول في كتابك الكريم : « سنستخرجهم من حيث لا يملون » (٦) ، وأمر بوضعها في بيت المال •

ولم يكن الزهد ليصرف المسلمين الاوائل عن حياة المجتمع ، بل كان يمددهم بطاقات روحية لا حصر لها تعينهم على حياة المجتمع ذلتها • فلم يكونوا عبادا للمال أو الجاه أو الشهوات ، لذلك حققوا العدالة الاجتماعية في أسسها •

الزهد في الاسلام اذن منهج في الحياة ، قوامه التقلل من ملذات الحياة ، والانصراف الى الجاد من أمورها ، فمتحقق بذلك حرية الإنسان المتمثلة في ارتضاعه فوق شهواته وأمواله بمحض أرائقه ، مع قدرته في نفس الوقت على تحقيق تلك الشهوات ، والسي وراء هذه الامواء ، ولكن يمنعه من ذلك ايمان قوى بالله وبتوابعه وعقابه في الآخرة •

٢ - عوامل نشأة الزهد في الاسلام :

اختلفت آراء الباحثين من المستشرقين وغيرهم في العوامل التي أدت الى ظهور حركة الزهد في الاسلام ابان القرنين الاول والثاني الهجريين •

فيرى نيكولسون مثلا أن الزهد اسلامى النشأة ، ولكنه متأثر الى حد قليل بالمسيحية ، فيقول :

« ولكننا مع اعترافنا بأن المسيحية كان لها اثر في تشكيل التصوف في صورته الاولى ، لا نرى أن في أقوال متصوفة للزهاد من أمثال ابراهيم بن

(٤) للبصرة : ١٤٣ •

(٥) القصص : ٧ •

(٦) الأعراف : ١٨٢ •

أدهم (المتوفى سنة ١٦١ هـ) ودأود الطائي (المتوفى سنة ١٦٥ هـ) والفضيل
ابن عياض (المتوفى سنة ١٦٧ هـ) وشقيق البلخي (المتوفى سنة ١٩٤ هـ)
ما يدل على أنهم تأثروا بالمسيحية ، أو بأى مصدر أجنبي آخر ، الا قليلا .

« بعبارة أخرى يبدو أن هذا النوع من التصوف (يقصد الزهد الذى
يعتبر تمهيدا للتصوف) كان - أو على الأقل من المحتمل أنه كان - وليد
حركة الاسلام ذاته ، وأنه كان نتيجة لازمة لفكرة الاسلام عن الله » (٧) .
أما جولدزيهر (Goldziher) فيرى أن ثمة تيارين في التصوف
الاسلامى : الاول الزهد ، وهذا في نظره قريب من روح الاسلام ومذهب اهل
السنة ، وإن كان متأثرا الى حد كبير بالرهبانية المسيحية ، والثانى التصوف
بمعناه الحقيقي ، وما يقتضيه من كلام في المعرفة والاحوال والمواجد والاذواق ،
وهو متأثر من ناحية بالافلاطونية الحديثة ، ومن ناحية أخرى بالبوذية
الهندية (٨) .

وعلى هذا فالزهد الاسلامى في رأى جولدزيهر متأثر الى حد كبير
بالرهبانية المسيحية .

وبذلك يرى هذان المستشرقان أن الزهد في الاسلام وليد عاملين اساسيين
هما : الاسلام ذاته ، ثم للرهبانية المسيحية ، مع اختلاف في مدى تأثير
هذا العامل الاخير .

ويرى استاذنا المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي (٩) أن عوامل نشأة
الزهد في الاسلام أربعة ، وهى عنده على النحو التالى باختصار :

العامل الأول : تعاليم الاسلام نفسه ، فإن القرآن يحث على الورع
والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها ، ويحقر من شأن هذه الدنيا ، ويحظم من شأن
الآخرة ، ويدعو الى العبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد والصوم ، ونحو ذلك

(٧) نيكولسون : نظرة تاريخية في اصل التصوف ، بحث نشر في
مجموعة أبحاث نيكولسون التى ترجمها للدكتور عفيفي بعنوان في التصوف
الاسلامى وتاريخه ص ٣ .
(٨) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، المقدمة ، ص ز .
(٩) للتصوف للشورة الروحية في الاسلام ، للتاهرة ١٩٦٣ ،
ص ٦٥ وما بعدها .

مما هو : عدم الزهد • والترآن يصور الجنة والنار بصورة دفعت كثيرا من المسلمين الى التفاسى فى الابدائة طلبا للنجاة ، والقت للارعب فى قلوب آخرين خوفا من الوقوع فى النار . نقضوا الليالى فى التوبة والاستغفار •

التعامل الثانى : ثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعى وسياسى قائم •

العامل الثالث : للرهبنة المسيحية ، وفى رايه ان العرب تاثروا قبل الاسلام بالرهبان المسيحيين ، واستمر تأثيرهم فى زهاد المسلمين بعد ظهور الاسلام . وكان تأثير الرهبنة فى الناحية التنظيمية أكثر منه فى ناحية المبادئ ، تلك المبادئ ، التى ظلت اسلامية فى الصميم • وكثيرا ما نقرأ عن زيارات عباد المسلمين للرهبان فى صوامعهم وأخذهم عنهم بعض تعاليمهم • من ذلك ما روى عن ابراهيم بن ادم انه قال : « تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان » •

العامل الرابع : الثورة ضد الفقه والكلام ، ويرجع هذا العامل فى رايه الى ظروف اسلامية بحتة ، شأنه فى ذلك شأن العاملين الاول والثانى ، وذلك ان انقياء المسلمين لم يجدوا فى فهم الفقهاء والمتكلمين للاسلام ما يشبع عاطفتهم الدينية ، فلبوا الى التصوف (كذا) لاشباع هذه العاطفة •

ولعله قد تبين لك من الآراء السابقة لتفان على أن الزهد من مصدر اسلامى أولا ، ولكن الخلاف بين رأى منها وآخر هو فى مدى تأثير المسيحية على نشأة هذا الزهد ، فبينما يعجل نيكولسون والدكتور عفيفى الى التقليل من أهميته فى تلك النشأة نجد جولدزيهر يؤكد أن له دورا كبيرا فيها ويضيف للدكتور عفيفى عاملين آخرين فى نشأة الزهد مما ثوروا للمسلمين على النظام السياسى والاجتماعى ، وثورتهم على الفقه والكلام (وقد أشار نيكولسون أيضا الى العامل الثانى منهما فى بعض بحوثه) (١٠) •

ونحن نوافق الدكتور عفيفى على العاملين الاولين فى نشأة الزهد ، ومما تعاليم الاسلام ، وثورة المسلمين على النظام السياسى والاجتماعى (فى المعبرين الاموى والعباسى) ، ولكننا نرى أن للرهبنة المسيحية لم تكن عاملا

(١٠) فى للتصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٦ •

من عوامل نشأة الزهد الاسلامي ، وكذلك فان ثورة المسلمين ضد الفقه والكلام لم تكن لها صلة بنشأة الزهد (١١) ، وان كان لها اوثق الصلة بنشأة التصوف منذ القرن الثالث للهجرى وما بعده . وفيما يلي نحاول بيان العوامل الرئيسيين في نشأة الزهد في رأينا ، وهما القرآن والسنة ، والاضواء السياسية والاجتماعية في القرنين الاولين للهجرة .

العامل الأول : القرآن والحديث .

ان للعامل الأول والاساسي في نشأة الزهد في رأينا هو ما جاء في القرآن والسنة متعلقا ببيان حقارة الدنيا وزينتها ، وضرورة العمل للجاد من اجل الآخرة للظفر بثواب الجنة ، والنجاء من عذاب النار .

وحسبنا ان نمسوق بعض الآيات والأحاديث الدالة على ذلك ، على سبيل المثال لا الحصر :

فمن الآيات التي تشير الى فناء الدنيا وضرورة الزهد فيها ، وقوله تعالى :

« اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب للكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الفجور » (١٢) .

« ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون . أولئك ما لهم النار بما كانوا يكسبون » (١٣) .

(١١) كانت حركة التدوين وظهور علم الفقه وعلم الكلام في وقت متأخر عن ذلك الذي نشأ فيه الزهد ، ويراجع في ذلك مقامة ابن خلدون ، ص ٢٢٩ . وكذلك لم تظهر المباحث الكلامية المنهجية للطابع الا بظهور المتزلة في أوائل القرن الثاني الهجرى ، وكان الزهد قد نشأ وانتشر هنا وهناك في العالم الاسلامي .

(١٢) للحديد : ١٩ .

(١٣) يونس : ٧ - ٨ .

• فأما من طغى وأثر الحياة الدنيا • فإن للجحيم هي الماوى • وأما من
خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى • فإن الجنة هي الماوى » (١٤) •

ويصور القرآن طبيعة الانسان في الميل الى شهوات الدنيا ، في مثل
قوله تعالى :

« قد افلح من تزكى • وذكر اسم ربه فصلى ، بل تؤثرن الحياة الدنيا
والآخرة خير وأبقى » (١٥) •

• كلا بل لا تكرمون لليتيم • ولا تحاضون على طعام المسكين • وتاكلون
للقرات (١٦) اكلا لما • وتحبون المال حبا جما » (١٧) •

ويمتدح القرآن حال العباد المتقبلين على الله تعالى في مثل قوله تعالى :

« الخائضون العابثون الحامدون السائحون (١٨) للراكون الساجدون
الآمرون بالمعروف والنهي عن المنكر والحامضون لحدود الله وبشر
المؤمنين » (١٩) • وانما يؤمن بآياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجداً وسبحوا
ربهم وهم لا يستكبرون • تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً
وعمها ومما رزقناهم ينفقون » (٢٠) •

من هذه الآيات القرآنية التي ذكرنا ، وكثير غيرها ، يمكن ان
نستخلص ما يلي :

يصور القرآن الحياة الدنيا على انها لعب ولهو ، وأنه لا دوام لها ، وهي
متاع للفرور • وعلى المؤمن ان يسعى الى لقاء الله ، فلا يؤثر الحياة الدنيا

(١٤) النازعات: ٣٧ - ٤٠ •

(١٥) الأعلى: ١٤ - ١٧ •

(١٦) القرات ما يخلقه للرجل لورثته ، اقرب الموارد للشرطوني مادة
• قرات •

(١٧) الفجر: ١٧ - ٢٠ •

(١٨) ساح أى مر في الأرض ، والسائحون هم الذين يتحرون قول الله
تعالى : « انلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون
بها » (الحج : ٤٦) ، والمقصود هنا الذين يأخفون العبدة من النظر في الكون
وما خلق الله فيه من أشياء بالرحلة والسير في البلدان (مفردات غريب القرآن
للأصفهاني مادة : « ساح ») •

(١٩) التوبة: ١١٢ •

(٢٠) السجدة: ١٥ - ١٦ •

ويطمئن اليها ، ويجعلها بديلا عن الآخرة ولما كان الانسان بطبعه مؤثرا
الدنيا وملذاتها ، محبا للجاه والمال ، فان عليه ان لا يستسلم لذلك ، بل عليه
بتزكية نفسه بالعبادة وسائر فروض الدين ، ونهيها عن هواها باستمرار ،
فاذا فعل كانت للجنة مثواه .

والمؤمنون المقبولون على الله ، للتائبون عن ذنوبهم ، للعابدون له حق
العبادة ، للشاكرون له على نعمه . المعتبرون بما خلق في هذا العالم من
مخلوقات ، الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر . والذين اذا ذكروا بآيات
الله خروا سجدا لله وسبحوا بحمده . وما ذلك الا لركة قلوبهم بالايمان ، وهم
المتواضعون للناس ، وهم المكثرون من للتجهد . فتتجافى جنوبهم عن
المضاجع ، وهم بعد عذا كله يدعون ربهم خوفا من عذابه ، وطمعا خ فجنه ،
وهم الواثقون برزق الله تعالى ، توكلأ منهم عليه .

وللزهد - في الاسلام - وكما سيتبين من اقوال للزهاد الاولل . لم
يخرج عن هذه المعاني التي ذكرناها ، وبذلك يكون الاسلام مصدرا ، وليس
من مصدر اجنبي .

وحسبنا ايضا ان نشير بعد ذلك الى بعض الاحاديث النبوية (٢١) التي
تحت على الزهد في الدنيا :

فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « الدنيا سجن المؤمن وجنة
الكافر » ، وقوله : « يقول للمعبد : مالي ، انما له من ماله ثلاث : ما اكل
فانفسى ، او ليس فابلى ، او أعطى فافتنى (٢٢) ، وما سوى ذلك فهو ذاهب
وتاركة للناس » ، وقوله لاصحابه : « أخشى عليكم ان تبسط الدنيا عليكم
كما بسطت على من كان قبلكم ، فتتافسوها كما تنافسوها ، وتهلككم كما
هلكتهم » .

وليس من شك في ان مثل هذه الاحاديث ، وغيرها مما في معناها ، هي

(٢١) انظر صحيح مسلم ، نظارة المعارف للتركية ، ١٣٣٢ هـ ، ٨ ص ،
ص ٢١ وما بعدها ، وانظر ايضا عن الاحاديث الواردة في الزهد ، انهاء علوم
الدين للغزالي ، القاهرة ١٣٣٤ هـ ، ج ١ ، ص ١٨٩ وما بعدها .
(٢٢) فافتنى ، بالفاء ، أى ادخر ثواب هذا العطاء لآخرته ، وفي بعض
الروايات فافتنى : أى فارضى الذى أعطاه . (صحيح مسلم ، ج ٨ ، ص ٢١١ ،
هامش .)

لنتى دفعت زهاد المسلمين في القرنين الاول والثاني من الهجرة الى الزهد في الدنيا ، والعمل من أجل الآخرة ، والاكتفاء بالقليل من الطعام واللبس والمال ، والخوف المستمر من فتنة الدنيا ، والرغبة الاكيدة في الظفر بالجنة .

ومن غريب أن المستشرق جولدزيهر يذكر كلاما عن الزهد الاسلامي يناقض ما ذكره له من قبل عنه ، حين يقول في أول الفصل الذى عقده عن الزهد والتصوف في كتابه « المعقيدة وللشريعة في الاسلام » .

« كان الاسلام في أول أمره تسوده فكرة اطراح العالم والزهد فيه ، وذلك في نفس الوقت الذى غلبت فيه فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق . ولقد بينا أن تصور هلاك العالم ، والحساب الأخير يوم القيامة ، هى التى أثارت في النبي الدافع لاداء رسالته للنبوية ، كما بعث في نفوس أولئك الذين اتبعوه ميولا واستعدادات للزهد والتقشف ، فاصبح من شعار المسلمين ازدراء حطام الدنيا ، وللهوين من شأنها » (٢٣) .

على أن الزهد في الاسلام لم يكن يعنى ترك الدنيا بالكلية ، وانما يعنى الاشتغال بها مع التهوين من أمرها ، فلا تكون معبودة للناس ، ومحلا لتنافسهم عليها تنافسا يشبع بينهم البغضاء والحقد بدلا من المحبة والتعاون وقد أشار جولدزيهر الى أن النبي نفسه نهى بعض الصحابة عن المبالغة في الزهد ، لان هذه المبالغة منافية لروح الاسلام ، فيقول : « وفي الحق كثيرا ما يصادفنا في وثائق الفكر الدينى (الاسلامى) دلائل الاستنكار الصريح غير الخفى للزهد المتجاوز للحد المألوف لما تتطلبه أحكام الشرع .

وفي هذا المعنى استشهد بأحدى تعاليم النبي ، المجانسة لنظرية أرسطو ، وهى للتوسط في الامور ، فقد روى عنه : « ليس خيركم من ترك الدنيا للأخرة ، ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه » . وقد ورد في كتب الاحاديث أمثلة للزهد المتطرف بصورة تدل على استهجان النبي لها » (٢٤) .

ويسوق جولدزيهر (٢٥) أحاديث كثيرة للنبي تنهى عن صوم الدهر ، والسهر الدائم في العبادة ، والعزوبة ، وغير ذلك .

-
- (٢٣) المعقيدة وللشريعة في الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٤ .
(٢٤) المعقيدة وللشريعة ، ص ١٣٩ - ١٤٠ .
(٢٥) المعقيدة وللشريعة ص ١٤١ .

وبالجملة « لا رهبانية في الاسلام » بالمفهوم المسيحي ، ولكن رهبانية الاسلام هي الجهد في سبيل الله كما ورد في الحديث : « لكل نبي رهبانية » ، ورهبانية هذه الامة للجهد في سبيل الله » .

ويروى جولدزيهر أن مثل هذه الاحاديث القاذحة في الرهبانية ينبغي أن لا يغرب عن البال مظهرها الجدلي المقصود به نقد حياة الزهد في المسيحية » .

ويفسر للتناقض في أقوال جولدزيهر اذا عرفنا أنه حين يرى الزهد من مصدر اسلامي ، يرى في نفس الوقت أن محمدا والزهاد قد استمدوه من المسيحية أو من العهد الجديد ، وبهذا يكون الزهد مسيحيا في أصله ، وفي أقواله ما يشعر بهذا (٢٦) ، وهو يستند الى رأى مرجليوث ، قائلا : « وقد اكمل أصحاب هذه النزعة (في الزهد) مذهبهم بما انتطوه من شواهد وعبارات من العهد الجديد ، إذ أن أقدم مؤلفات الزهد في الاسلام تحوى ، كما اوضح الاستاذ مرجليوث ، شواهد خفية كثيرة مفتحة من أسفار العهد الجديد » (٢٧) .

ويقول جولد زيهر أيضا أن المبادئ الخاصة بالتوكل في احاديث النبي تتوافق ما في الانجيل (انجيل متى الاصحاح ٦ ، ٢٥ : ٣٤ ، وانجيل لوقا ، اصحاح ١٢ ، ٢٢ : ٣٠) .

ويضيف الى ما تقدم أن الزهاد من المسلمين حاكوا نساك النصارى ورهبانهم فارتدوا للصوف الخشن (٢٨) .

والواقع أن جولد زيهر يفشل أن الاسلام جاء يعطى أنه يكمل الديانات السابقة عليه ، والوافقة بين ما جاء به وما جاء في العهد الجديد ، ليس معناه !خذ للنبي من هذا المصدر ، وانما معناه أن أصل الاديان واحد ، وإن اختلفت في تفاصيل الاحكام .

وأما ليس زهاد المسلمين للصوف ، اظهار للتخشن ، فليس مردودا الى

(٢٦) للعقيدة والشرعية ١٤٧ - ١٤٨ ، ١٥٣ .

(٢٧) للعقيدة والشرعية ، ص ١٤٨ .

(٢٨) للعقيدة والشرعية ، ص ١٥٣ .

التمسك المسيحي ، فنبى الاسلام كان يلبسه وكذلك صحابته (٢٩) . على أن بعض الزهاد في الاسلام كسفيان الثوري نهى عن اتخاذ شعارا للزهد لما في ذلك من حب الشهرة ، ومن تشبه بزهاد النصارى (٣٠) ، وعدل صوفية الاسلام فيمسا بعدد عن لبس اللصوف ، وفي اقوالهم ما يدل على ذلك صراحة (٣١) .

مما سبق يتبين ان القول بأن للرهبانية المسيحية عامل من عوامل نشأة الزهد في الاسلام ، او ان أثرها عليه كان كبيرا ، غير صحيح ، وهو يستند الى القول بأن نبى الاسلام نفسه أخذ زهدا من المسيحية ، وتابعه في هذا الأخذ زهاد المسلمين . ورأى كهذا ، فضلا عن غرابته ، بعيد عن الروح العلمية المتصفة ، لاختلاف زهد الاسلام عن زهد المسيحية في الطابع ، ولأن ما هو طبعى ان يستمد زهاد المسلمين مبادئهم أول ما يستمدون من القرآن والسنة ، وليس من العهد الجديد ، او أى مصدر آخر اجنبى .

العامل الثانى : الاحوال السياسية والاجتماعية :

كان للخلافات السياسية بين المسلمين منذ أول عصر الخليفة عثمان ابن عفان (ر) أثر في مجال الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية للمسلمين . وبدأت تظهر العصية القبلية مرة أخرى (٣٢) ، ولستمرت الخلافات السياسية في عصر الامام على بن أبى طالب ، وانقسم المسلمون بعد ذلك الى أمويين وشيعة وخوارج ومرجئة ، واستمر الصراع بين الأمويين وخصومهم رمسا طويلا .

وقد صدق المستشرق نيكولسون حين اعتبر مقتل عثمان بداية للاضطرابات السياسية التي أضرت بالاسلام ، قائلا : « لقد مزقت الحروب الأهلية التي أعقبت هذه الفتنة (يقصد فتنة مقتل عثمان) الاسلام شرا

-
- (٢٩) أنظر صحيح البخارى « كتاب اللباس » ، القاهرة ١٣٤٣ هـ ، ص ٢٠ ، ص ١٦ - ١٧ ، وللعم ، ص ٢١ - ٢٢ ، وتلبيس إبليس ، ص ٢٠٦ .
والاحياء ، ص ١٤ ، ص ٣٢٠ .
(٣٠) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٩ .
(٣١) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٩ ، ولطائف المنن للسكندرى ، ص ١١٥ .
(٣٢) قارن مقدمة ابن خلدون ، ص ١٠١ .

ممنق ، ولم يلتزم بعد الجرح الذي لحقته هذه الحروب(٣٣) .

ولم يكن هذا الخلاف السياسي ليعتمد عن الدين ، لان كل فريق من المتنازعين كان يلجأ الى نصوص الدين دائما ليؤيد موقفه ويبرره ، وهذا يدعو الى الاجتهاد في فهم النصوص أو تأويلها تأويلا خاصا . عندئذ صار كل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها ، وعمد اصحاب كل فرقة الى اصطناع شعراء وعلماء مهرة ليستميلوا الناس الى جانبهم ، ولفق بعضهم الاحاديث المدعمة لمعتقداتهم ، فصار الامر متعلقا بالدين ومساائل الاعتقادية تعلقا كبيرا .

واستشعر بعض الصحابة خطورة هذا الجو المشحون بالخلافات والاضطرابات السياسية ، وآثروا ان يقفوا من الفرق المتنازعة موقف الحياد ، ولعلمهم فعملوا ذلك ايثارا للسلامة ، ولابتعادا عن الفتنة ، وحبا في حياة العزلة ، وهم بهذا كانوا يتجهون الى نوع من الزهد ، ويشير النوبختي الى ذلك قائلا : « من الفرق التي افترقت بعد ولاية علي فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد ابن ابي وقاص ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، ومحمد بن مسلمة الانصارى ، واسامة بن زيد بن حارثة ، فان هؤلاء اعتزلوا عن علي ، وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه ودخلهم بيعته والرضا به ، فسموا المعتزلة ، وصاروا اسلاف المعتزلة الى الابد ، وقالوا لا يحل قتال علي ولا القتال معه ، والانحنف بن قيس قالها لقومه . اعتزلوا الفتنة اصلح لكم(٣٤) » .

وعند حدوث الفتنة بين الحسن بن علي والأمويين ، وتنازل الحسن لماوية ، أثر بعض انصار الحسن الاعتكاف في منازلهم ، والاشتغال بالعلم والعبادة ، ويقال ان هؤلاء أيضا كانوا اسلافا للمعتزلة من المتكلمين ، وللى ذلك يشير المظلي بقوله : « وهم سمووا انفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية ، وسلم اليه الامر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك انهم كانوا من اصحاب علي ، ولزموا منازلهم ومساجدهم ، وقالوا : نشتمل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة »(٣٥) .

فانت ترى من هذه النصوص ان اضطراب الاحوال السياسية كان من شأنه في ذلك العصر ان يدفع بعض المسلمين منذ وقت مبكر الى ايثار حياة العزلة والعبادة تورعا عن الاتغصام في الفتن السياسية .

Nicholson; Lit. history of The Arabs, p. 190 (٣٣)

(٣٤) للنوبختي فرق للشيعة ، ص ٤ ، وقارن أيضا . ابن حزم .

الفصل ، ج ٤ ، ص ١٥٣ .

(٣٥) للتنبيه في الرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٢٨ - ٢٩ .

فاذا عرفنا أن عصر الامويين (باستثناء فترة حكم عمر بن عبد العزيز) قد شهد مظالم كثيرة ، واضطهادات شديدة لخصومهم ، فإنه يكون من الطبيعي أن تقوى للزعة الى الزهد والعزلة عند افراد كثيرين .
ومن امثلة ظلم بنى أمية مقتل الحسين بن على في كربلاء ، وقد كان له صدى بعيد في المجتمع الاسلامي آنذاك ، واشتد جور بنى أمية بعده يوما بعد يوم . « وقد ندم جماعة من اهل الكوفة - التي كانت كالبصرة احدى مراكز الزهاد في العهد الاول للاسلام - وسموا انفسهم بالتوابين بعد استشهادهم للحسين وذلك للخيانة التي صدرت منهم في حقّه او مناصرتهم لاعدائه .
ولتلافى ما صدر منهم سابقا زولوا للعبادة . وانزوت جماعة عن المجتمع المملوء بالشرور والمشاغبات طلبا لنجاة انفسهم ، لانهم كانوا يرون عهد الخلفاء الاربعة قد انقضى ، وتسلط من يعدمهم على ارواح المسلمين وأموالهم أشقى الناس ، أى امراء بنى أمية الظالمون(٣٦) » وقاد فاد حركة التوابين هذه المختار بن عبيد الثقفي في عهد مروان ، وتمكن من هزيمة الامويين في بعض المعارك ، ولكنه قتل سنة ٦٨ هـ في الكوفة(٣٧) .

وإذا كان المختار يمثل ثورة ايجابية ضد جور بنى أمية ، فإن كثيرين من المسلمين لم يكونوا قادرين على نصرة الحق ومواجهة الحكام المستبدين ، فلم يكن امامهم الا الانسحاب من حياة المجتمع والتفرغ - في هذا الجو المشحون بالفتن - لحياة العبادة والزهد . صحيح أن هذا النوع من السلبيه لا يعرفه الاسلام ، ولكن دعت اليه فيما يبدو ظروف سياسية واجتماعية خافت أقوى من أولئك الافراد . على أنه يمكن اعتباره من ناحية أخرى نوعا من الاحتجاج الصامت على سلطة الحكام .

لقد كان العصر الأموي بحق عصر اراقة الدماء ، وقد انتهكت فيه حرمة مكة والمدينة ، وعامل فيه عمال بنى أمية ، كعبيد الله بن زياد والحجاج الثقفي ، الناس معاملة قاسية للغاية ، وذهبت ارواح كثير من الابرياء ، وعاش كثير من الناس في رعب ، فدعاهم هذا الى الزهد في الدنيا لانه لم يعد للدنيا آنذاك في نظرمهم قيمة .

يضاف الى ما تقدم أن حياة المسلمين الاجتماعية في العصر الاموي

(٣٦) قاسم غنى : تاريخ للتصوف في الاسلام ، ترجمة صادق نشأت ، مكتبة النهضة المصرية ، للقاهرة ١٩٧٢ م ، ص ٣٧ .
(٣٧) انظر في تفصيل هذه الحركة : عبد المنعم ماجد : للتاريخ السياسي للدولة العربية ، مكتبة الانجلو المصرية ، للطبعة الثانية ١٩٦٠ م ، ص ١١٢ وما بعدها .

تغيرت كثيرا عما كانت عليه في عهد النبي (ص) والخلفاء الراشدين ، فقد فتح المسلمون بلدانا كثيرة ، وغنموا كثيرا ، وبدأ الثراء يظهر في المجتمع الاسلامي فمقترنا بحياة الترف وما قد تستتبعه من انحراف خلقي ، وهنا وجد المسلمون من الاتقياء أن من واجبهم دعوة الناس الى ما كان عليه السلف من تقوى وزهد وورع ، وعدم انغماس في الشهوات ، ومن أمثلة الدعوة الى ذلك للصحابي أبو ذر الغفاري الذي انتقد حياة الامويين المترفة ، واساليبهم في الحكم ، نقدا شديدا ، ودعا الى الاخذ باشتراكية الاسلام العادلة .

وظهر من الاتقياء الذي ناواوا حكم الامويين أيضا سعيد بن المسيب المتوفى سنة ٩٠ هـ ، وهو من التابعين .

شهد القرن الاول الهجري اذن ظهور حركة الزهد الاسلامية وانتشارها نتيجة لهذه الاضطرابات السياسية وللتحولات الاجتماعية ، وقد أجاد نيكولسون تصوير ذلك قائلا :

« وقد انفرد القرن الاول في الاسلام بالعوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره . فالحروب الاهلية الطويلة الدامية (التي وقعت في عهد الصحابة وبنى أمية) والتطرف للعنيف في الاحزاب السياسية ، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يملون ارادتهم وآرائهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا في اسلامهم ، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية (Theocracy) التي حاول المسلمون ارجاعها . كل أولئك عوامل حركت في نفوس الناس للزهد في الدنيا ومتاعها ، وحولت انظارها نحو الآخرة ، ووضعت آمالهم فيها ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة وانتشرت على مر الايام ، فكان زهدا دينيا خالصا في بادئ الامر ، ثم دخل فيها بالتدريج بعض العناصر الصوفية حتى تحولت في النهاية الى اتقنم صورة تعرفها للتصوف الاسلامي . وظلت هذه الحركة تحمل طابع مذهب اهل السنة الحقيقي طيلة حكم بنى أمية ، أي نحو من قرن من للزمان (٦٦١ - ٧٥٠ م) ، وكان القائلون عليها من أشهر اتقياء المسلمين ، بل كان منهم القراء وأهل الحديث وعلماء الدين ، ومن هؤلاء جميعا استمدت قوتها وشبابها » (٣٨) .

(٣٨) في للتصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ٤٦ .

٣ - مدارس الزهد :

انتشرت حركة الزهد الاسلامية لبان القرنين الاول والثاني الهجريين في اتجاهات مختلفة :

(١) مدرسة المدينة :

نفى المدينة (٣٩) ظهر زهاد كثيرون منذ وقت مبكر : تمسكوا بالقرآن والسنة وخطوا الرسول (ص) قدوتهم في زهدهم ، وظلوا كذلك حتى بعد انتقال الخلافة من المدينة الى دمشق ، أى على مذهب السلف ، ويقاوم بعضهم كل أثر كان يأتيهم من قبل بنى أمية ، سياسيا كان أو غير سياسى ، ومن هؤلاء أبو عبيدة بن الجراح المتوفى سنة ١٨ هـ ، وأبو ذر الغفارى المتوفى سنة ٢٢ هـ ، وسلمان الفارسي المتوفى سنة ٣٢ هـ ، وعبد الله بن مسعود المتوفى سنة ٣٣ هـ ، وحذيفة بن اليمان المتوفى سنة ٣٦ هـ ، من الصحابة ، وسعيد ابن المسيب المتوفى سنة ٩١ هـ ، وسالم بن عبد الله المتوفى سنة ١٠٦ هـ ، من التابعين .

وقد ترجم الشعراني لبعضهم وأورد أقوالا لهم في الزهد ، نقتبس منها أنهم كانوا يقتلون في ماكلهم ومشربهم ، وتسيطر عليهم رغبة النجاة في الآخرة ، وضرورة العمل للجاد من أجلها ، فمن ذلك ما ينقله الشعراني عن أبي ذر من قوله : « لو أن صاحب المنزل (الله) يدعنا فيه (في الدنيا) للأناة أمتعة ، ولكنه يريد نقلنا منه » (٤٠) ، وكان يظل نهاره يتفكر فيما هو صائر إليه ، ويرى تحريم إخال ما زاد على نفقة اليوم ، وكان إذا دخل انسان الى بيته لا يجد فيه شيئا من أمتعة الدنيا . ويرى الشعراني أيضا أن حذيفة ابن اليمان كان يقول : « ليس خيركم الذين يتركون الدنيا للأخرة ، ولكن خيركم الذين يتناولون من كل منهما » (٤١) وكان كثير البكاء في صلاته .

ومن أقوال أبي عبيدة بن الجراح : « ألا رب مبيض لثيابه مذنس ندينه ، ألا رب مكرم لنفسه وهو لها مهين ، فبادروا رحمكم الله السيئات لتقدمات بالحصنات الحديثات ، فلو أن أحثكم عمل من السيئات ما بينه وبين السماء ، ثم عمل حسنة لمحت فوق سيئاته حتى تغيرهن » (٤٢) .

(٣٩) التصوف للثورة الروحية في الاسلام ، ص ٨٧ .

(٤٠) الطبقات الكبرى ، ج ٢ ، ص ٢٢ .

(٤١) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٢٢ .

(٤٢) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٩ .

ويشير أبو عبيدة هنا الى ضرورة طهارة باطن العبد ، والتوبة من السيئات ، وهو يفتح باب الرجاء في الله حين يذكر ان حسنة واحدة تملو فوق جميع السيئات .

ومما يروى عن عبد الله بن مسعود (٤٣) قوله : « حبذا المكروهان الموت والفقر » وقوله : « ما أصبحت قط على حالة فتعنيت ان اكسون على سواها » .

وكان يقول لأصحابه : « انتم اطول صلاة واكثر اجتهادا من اصحاب رسول الله (ص) و هم كانوا ازهد منكم في الدنيا ، وارغب منكم في الآخرة » .

ومن تابعي المدينة المشهورين بالزهد سميد بن المسيب المتوفى سنة ٩١ هـ ، وصفه ابن خلكان بأنه كان « سيد للتابعين من الطراز الاول ، جص بين الحديث والفقه والزهد والعبادة والورع » (٤٤) .

ومما يروى عن زهده في المال انه عرض عليه نيف وثلاثون ألفا ليأخذها ، فقال : لا حاجة لي فيها ولا في بنى مروان حتى تلقى الله فيحكم بيني وبينهم ! .

وكان يصف بنى أمية بالظلم ، ولم يبايع عبد الملك بن مروان ، ف ضرب خمسين سوطا ، وطافوا به أسواق المدينة (٤٥) .

وكان سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أحد المشهورين بالزهد في المدينة أيضا وكان معاصرا لسميد بن المسيب (٤٦) .

ومما يذكر عنه انه كان متقللا في مأكله ، فقال عن نفسه : « دخلت على الوليد بن عبد الملك ، فقال : ما أحسن جسمك ، فما طمأهك ؟ قلت : للكك والزيت ، قال : وتشتيه ؟ قلت : أدعه حتى اشتويه ، فاذا اشتيته ، أكلته » ، وكان يلبس الصوف ، ويعمل بيديه .

(٤٣) الطبقات للكبرى ، ج ١ ، ص ٣٠ .

(٤٤) وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٢٨ .

(٤٥) وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٢٥١ .

(٤٦) وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٢٤٨ .

وكان أيضا جريئا في مواجهة حكم بنى أمية ، فذكر ابن خلكان ان
سليمان بن عبد الملك دخل للكعبة فرأى سالبا فقال له : سلنى حوائجك ،
نقال : ولله لا سألت في بيت الله غير الله » .

من هذا يتبين ان مدرسة المدينة كانت تنحو منحى سلفيا ، وتتمسك
بما كان عليه النبي من زهد وورع ، ولم تفتتها التفسيرات الاجتماعية في
العصر الاموى ، ولا غيرت من مبادئها تحت ارباب حكام بنى أمية ، وزهدوا
بذلك اسلامى خالص يلتزم بتعاليم الاسلام .

(ب) مدرسة البصرة :

يظهرنا الاستاذ لويس ماسينيون (Massignon) في مقالته المعنونة
« تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية ، على وجود مدرستين متميزتين للزهاد
في القرنين الاول والثانى الهجريين ، احدهما في البصرة ، والاخرى في الكوفة .
ولنبدا بالحديث عن مدرسة البصرة :

ويرى ماسينيون ان العسرب الذين استوطنوا البصرة كانوا من بنى
تميم ، وكانوا مفطوريين على اللغز لا يؤمنون الا بالواقع ، كلفوا بالمنطق في
اللفظ ، والواقع في الشعر ، والنقد في الحديث ، وكانوا على مذهب أهل السنة
مع جنوح الى المعتزلة والتقديرية ، وكان شيوخهم في الزهد الحسن البصرى ،
ومالك بن دينار ، وفضل الرقاشى ، ورباح بن عمرو للقيسى ، وصالح المري ،
وعبد الواحد بن زيد صاحب طائفة للزهاد في عبادن (٤٧) .

وأبرز اولئك في الزهد هو الحسن البصرى (٤٨) المتوفى سنة ١١٠ هـ ،
وهو الحسن بن أبى الحسن أبو سعيد ، ولد في المدينة سنة ٢١ هـ ، وكانت
أمه مولاة لأم سلمة زوجة النبي (ص) ونشأ نشأة صالحة وتفق في الدين ،
وأخذ عن بعض الصحابة ، وتروى بعض الروايات ان الامام عليا (ر) قد شهد
له بالعلم وأعجب به .

وقد وصف خالد بن صفوان الحسن البصرى فقال عنه : « كان أشبه
للناس علانية بسريرة ، وسريرة بعلانية » ، وأخذ للناس لنفسه بما يأمر به

(٤٧) دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ، مادة « تصوف » .
(٤٨) انظر ترجمته في وفيات الاعيان ، ج١ ، ص ١٦٠ - ١٦١ ، وانظر
Massignon Recueil de textes inédits, concernant l'histoire de
la mystique en pays de L'Islam , Paris 1929 , pp . 1 - 2

غيره ، يا له من رجل استغنى عما في أيدي الناس من دنياهم ، واحتاجوا الى ما في يديه من دينهم » (٤٩) .

وكان الحسن البصري الى جانب علمه بالدين معروفا بالزهد والورع . وكان لا يد في رأيه من اقتران العلم بالزهد . فيروى عنه الطوسي في « اللمع » : « قيل للحسن رحمه الله : أكثر للناس تعلم الآداب ، فمما أنفعها عاجلا ، ووصلها آجلا ؟ قال : التفقه في الدين ، فإنه يصرف اليه قلوب المتعلمين . والزهد في الدنيا يقرب من رب العالمين ، والمعرفة بما لله عليك يحويها كمال ، لايمان » (٥٠) .

وكان يقول كذلك : « انما الفقيه الزاهد في الدنيا ، البصير بجنبيه ، المداوم على عبادة ربه عز وجل » (٥١) .

ومن أقواله في الزهد : « الدنيا دار عمل من صحبتها باليقض لها والزهد فيها سعد بها ونفعته صحبتها ، ومن صحبتها برغبة ومحبة شقى بها ، واسلمته الى ما لا صبر عليه » .

وكان زهد الحسن البصري قائما على اساس الخوف من الله ، ولذلك يقول عنه للشعراني في « الطبقات » ما نصه : « وكان قد غلب عليه الخوف حتى كان النار لم تخلق الا له وحده » .

ويذكر ابن أبي الحديد في شرح « نهج البلاغة » ما نصه : « وكان الحسن البصري لا يراه أحد الا ظن أنه حديث عهد بمصيبة ، وذلك من شدة حزنه وخوفه » .

وروي عنه ايضا أنه ذكر في مجلسه أن رجلا سيخرج من النار بعد ألف عام ، فقال : « ليقتنى ذلك الرجل ! » .

ومن أقواله في الحزن : « يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده ، وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده ، أن يطول حزنه » .

(٤٩) العقد الفريد ، ج ٢ ، ص ٢٣٠ .

(٥٠) للمع ، ص ١٩٤ .

(٥١) أنظر طبقات الشعراني ، ج ١ ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

ويظهر أن الحسن البصري كان متابعاً في زهده هذا بعض الصحابة ،
على نحو ما يدل عليه : « أدركنا أئواماً كانوا فيما أحل الله لهم أزهـد منكم
فيما حرم عليكم ، وهو يقصد بالأقوام من أدركهم من الصحابة » .

وكان الحسن البصري بالإضافة الى ما تقدم يوصى بلزوم رياضة
الذكر من أجل تطهير النفس ، فقد قال رجل : أشكر اليك مساواة قلبي ، فقال :
أدن من مجالس الذكر .

يتبين مما تقدم أن زهد الحسن البصري كان قائماً على أساس الخوف
من الله ، والحزن والتفكير من أجل الوصول الى الظفر برضا الله تعالى وجنته
في الآخرة .

ومن أبرز زهاد البصرة كذلك مالك بن دينار المتوفى سنة ١٣١ هـ ،
الذي وصفه ابن خلكان بقوله : « كان عالماً زاهداً كثير اللوع ، قنوعاً لا يأكل
الا من كسبه ، وكان يكتب للمصاحف بالاجرة » (٥٢) .

ومما ينسب الى مالك بن دينار قوله : « من وافقني على التقتل فهو
معي ، والا خالفني » ، وكان يقول في دعائه : « اللهم لا تدخل بيت مالك بن
دينار شيئاً » (٥٣) .

وذكر للشمراني أيضاً انه كان يتقوت من عمل الخوص ، وكان بيته
خالياً ليس فيه غير مصحف ولبريق وحصير .

ومما ينسب اليه قوله : « اذا تعلم للعبد العلم ليعمل به كثر علمه ،
واذا تعلمه لغير العمل زاده فجوراً وتكبراً واحتقاراً للعامة » . وفيه إشارة الى
ضرورة الارتباط بين العلم والعمل ، وأن العلم بلا عمل ربما أدى الى الاستملاء
على الغير ، وأن العمل يدفع للعلم نفسه الى آفاق جديدة ، فيكثر العلم
وينمـو .

ومن المعروفين بالزهد في البصرة (٥٤) أيضاً صالح المري الذي كان كثير
اللباء كان مفاصله تتقطع ، وكان يمكث مبهوتا اذا رأى المسجرة اليومين

(٥٢) وفيات الاعيان ، ١ ، ص ٥٥٧ .

(٥٣) للطبقات الكبرى ، ١ ، ص ٢٣ .

(٥٤) الطبقات الكبرى ، ١ ، ص ٤٠ .

والثلاثة لا يعقل ولا يتكلم . ولا يأكل ولا يشرب ، « ورباح بن عمرو التيمسي المتوفى سنة ١٩٥٠ هـ (٥٥) الذي كان يقول : « انما الدنيا أيام تلاث ، لي نيف واربعون ذنبا قد استغفرت الله عز وجل عن كل ذنب مائة ألف مرة ، وما ثم الا عفوه ومغفرته » . وكان يقول أيضا : « كما لا تنتظر الابصار الضعيفة الى سماع الشمس كذلك لا تنتظر قلوب محبي الدنيا الى نور الحكمة » .

ومنهم ايضا عبد الواحد بن زيد المتوفى سنة ١٧٧ هـ (٥٦) . وقد نقل ابن الجوزي عنه في كتاب « صفة الصفوة » قوله :

« يا اخوتاه ألا تبكون شوقا الى الله عز وجل . الا انه من بكى شوقا الى سيده لم يحرمه النظر اليه ، يا اخوتاه الا تبكون خوفا من النار ، الا انه من بكى خوفا من النار اعاده الله منها . . يا اخوتاه ألا تبكون ؟ بلى فابكوا على الماء البارد أيام الدنيا لعله ان يستقيكموه في حظائر القدس مع خير الخدماء والاصحاب النبيين والصحيقين والشهداء والصالحين ، وحسن اولئك رفيقا . »

ولعله قد تدبّر من اقوال بعض زهاد البصرة في الزهد انها كانت تحور حول معنى الخوف من عذاب الآخرة ، وهو الخوف الذي يستتبع العمل الديني " الجاد " . والانصراف عن ملذات الدنيا بالتقليل في المأكول والمشرب . وغير ذلك مما لا يخرج عن حدود زهد النبي وصحابته ، ولذلك فنحن لا نرى في اقوالهم ما يدل - على تأثرهم - الى حد ما بثقافة الهند في الناحية العملية المتمثلة في تعذيب البدن بالصوم ونحوه لتطهير النفس ، والتخلص من آفاتهما ، والاصحوب بها الى عالمها العلوي . كما ذهب اليه الدكتور أبو العلا عفيفي (٥٧) ، فان الصوم وتطهير النفس من آفاتهما من الأمور التي دعا اليها الاسلام .

وكل ما نلاحظه على زهاد البصرة هو شيء من المبالغة في الزهد والخوف ، وقد أشار ابن تيمية الى ذلك قائلا : « أول ما ظهرت الصوفية من البصرة ، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض اصحاب عبد الواحد بن زيد من اصحاب الحسن . وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ، ونحو ذلك ، مالم يكن في سائر الامصار (٥٨) » . ويرجع ابن تيمية ذلك الى نوع من

(٥٥) انظر عنه Massignon , Recueil. etc, PP. 6 — 9

(٥٦) Massignon , Recueil. etc, P. 5.

(٥٧) التصوف للثورة الروحية في الاسلام ، ص ٨٧ .

(٥٨) الصوفية والفقراء ، الخار ١٢٤٨ هـ ، ص ٣ - ٤ .

التنافس بينهم وبين زهاد الكوفة قائلا : لن الامور الصوفية التي فيها زيادة في العبادة والاحوال خرجت من البصرة ، فافترق للناس في امر هؤلاء الذين زادوا في احوال الزهد والورع والعبادة على ما عرف من حال الصحابة .. والحقيقة انهم في هذه العبادات والاحوال مجتهدون ، كما ان جيرانهم من اهل الكوفة مجتهدون في مسائل القضاء والامارة ، (٥٩) .

(ج) مدرسة الكوفة :

واما مدرسة الكوفة فكانت كما يقول ماسينيون من اصل يمني ، وتنزع نزعة مثالية بطبيعتها ، ويستهيها الشواذ في النحو ، والخيال في الشعر ، والظاهر في الحديث ، وكان اصحابها ذوي نزعة الى التشيع والرجاء في المعاني (٦٠) ولا غرابة في ذلك فقد ظهر التشيع في الكوفة اول ما ظهر .

وقد ظهر من شيوخ الزهد في القرن الاول الهجري بالكوفة للربيع بن خثيم ، المتوفى عام ٦٧ هـ في عهد معاوية . وذكر له الشعراني اقوالا في الزهد (٦١) ، منها قوله : « كن وصي نفسك يا اخي ، والا هلكت » ، وقوله : « كل ما لا يبتغي به رحمة الله يفسد » ، وقوله : « انا احب ان اخذ لنفسى من الهنة » ، وكان يغلب عليه الخوف من الآخرة ، فيذكر الشعراني انه كان اذا وجد غلة من الناس يخرج الى المقابر ويقول : « يا اهل المقابر كفا وكنتم ، ثم يحيى الليل كله ، فاذا أصبح كان كأنه نشر من قبره » .

ومن زهاد هذه المدرسة سعيد بن جبير الذي مات مقتولا بواسطة سبنة ٩٥ هـ (٦٢) ، وهو من التابعين ، وقد قتله الحجاج ، وفيه قال احمد بن حنبل : « قتل الحجاج سعيد بن جبير وما على وجه الارض احد الا وهو مفتقر الى علمه » ، وأورد ابن خلكان حوارا مع الحجاج يتبين منه زهده وورعه وجراته في مواجهة الظلمة من الحكام ، فقد سأل الحجاج : « ما قولك في علي اهو في الجنة او هو في النار ؟ قال : لو دخلتها وعرفت من فيها عرفت أهلها » ، قال : فما قولك في الخلفاء ؟ قال : لست عليهم بوكيل ، قال : ايهم اعجب اليك ؟ قال : ارضاهم لخالفني .. الخ ، (٦٣) .

-
- ٥٩) الصوفية والفقراء ، ص ١٢ - ١٣ .
 - ٦٠) مادة « تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية .
 - ٦١) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٢٥ .
 - ٦٢) وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٢٥٦ - ٢٥٨ .
 - ٦٣) وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، وانظر ايضا الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٢٤ .

ومنهم أيضا طاووس بن كيسان المتوفى سنة ١٠٦ هـ ، وهو من التابعين أيضا ، وكان كما وصفه ابن خلكان : « فقيها جليل القدر نبيه الذكر » وكان محبوبا من أهل البيت ، ووعظ عمر بن العزيز ، وعرف له مالك بن أنس فضله ومن أقواله : « أشد الناس عذابا يوم القيامة رجل أشركه الله تعالى في سلطانه فأدخل عليه الجور في حكمه » .

ومن أبرز زهاد الكوفة سفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هـ ، وقد راجع الناس على دينه وورعه وزهده وتقشفه وثقته ، (٦٤) ويذكر أن الجنيذ الصوفي كان على مذهبه في الفقه ، وأراد المهدي توليته القضاء فهرب منه زهدا وتورعا .

ويذكر من زهاد الكوفة كذلك سفيان بن عيينة ، وكان اماما عالما ثبتا زاهدا ورعا (٦٥) وتوفى بمكة سنة ١٩٨ هـ ، ومن أقواله « خصلتان يمسر علاجهما ، ترك الطمع فيما في أيدي الناس وإخلاص العمل لله » .

ويذكر ماسينيون من زهاد الكوفة المتأخرين عبيدك الذي توفي في بغداد سنة ٢١٠ هـ (٦٦) ، ويذكر أنه كان من تعاليمه أن الدنيا حرام لا يحل الأخذ منها إلا بالقتول ، وكان لا يأكل اللحم . وذكر أنه كان يقول إن الإمامة بالتعيين موافقا في ذلك الشيعة (٦٧) .

ويتحدث الدكتور أبو العلا عفيفي عن أثر الثقافات الأجنبية على زهاد الكوفة فيرى أنهم تأثروا بالثقافة الآرامية التي كانت امتدادا للفكر الفلسفي الشرقي الذي تكون خلال القرون الستة الميلادية الأولى ، مستمدا مادته من الفكر اليوناني والفارسي ، أي أنه كان مزيجا من الفلسفة الأرسطية والطب والكيمياء والميتافيزيقا الفارسية (٦٨) . ولكن هذا الأثر في رأينا لا يلاحظ في أقوال من زهاد الكوفة في القرنين الأول والثاني الهجريين ، وربما يمكن التماسه عند جابر بن حيان الكوفي المعروف بالصوفي ، وزهده أقرب إلى

(٦٤) وفيات الأعيان ، ج ١ ص ٢٦٣ ، والطبقات الكبرى ، ج ١ ص ٤٠ - ٤٣ .

(٦٥) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٢٦٤ والطبقات الكبرى ، ج ١ ص ٤٧ - ٤٩ .

(٦٦) مقالة « تصوف » بدائرة المعارف الإسلامية .

(٦٧) Massigou, Recueil etc, p. 11.

(٦٨) للتصوف للثورة للروحية في الإسلام ، ص ٨٨ .

زهد الفلاسفة ، وله مصنفات في المنطق والفلسفة والكيمياء ، وقيل انه كان من البرامكة ، وعاصر للرشد ، وقيل انه كان صاحب جمعقر للصادق ، ولا تعرف سنة وفاته على التحديد ، وقيل انه عاش الى اوائل التاسع الميلادي (بعد ١٨٤ هـ) (٦٩) . وقيل انه من طبقة ذي النون المصري المتوفى سنة ٣٤٥ هـ في انتحال صناعة للكيمياء ، وتقلد علم الباطن ، والاشراف على كثير من علوم الفلسفة (٧٠) . ويعد ماسينيون من مدرسة الزهد في الكوفة ، ولكنه فيما يبدو لنا كان صاحب زهد مستقل مختلف في الطابع عن زهد من ذكرناهم من زهاد هذه المدرسة .

(د) مدرسة بمصر :

وهناك مدرسة أخرى للزهد في القرنين الاول والثاني الهجريين أغلها المستشرقون ، وهي فيما يبدو لنا الى الآن سلفية الاتجاه كمدرسة المدينة . وقد دخل مصر منذ الفتح الاسلامي عدد من الصحابة ، كعمرو بن العاص ، وابنه عبد الله الذي كان معروفا بالزهد ، والوزير بن العوام ، والمقداد بن الاسود ، وقد ذكر السيوطي في « حسن المحاضرة » شيئا عن اخبارهم .

وينذكر من زهاد مصر في القرن الاول الهجري سليم بن عتر التجيبي ، وقد حكى عنه الكندي في كتاب « الولاية والقضاء » (٧١) انه كان كثير العبادة وتلاوة القرآن ، وأنه كان يصفق فيه قول الله تعالى : « كانوا قليلا من الليل ما يهجعون » (٧٢) ، وقد ولي القضاء بمصر ، وتوفى سنة ٧٥ هـ بهمياط .

ومنهم عبد الرحمن بن حنيفة الذي ولي القضاء بمصر سنة ٦٩ هـ ، وتوفى سنة ٨٣ هـ (٧٣) ، وكان زاهدا في الدنيا عابدا ناسكا ، وعرف له ابن عباس علمه ، فقد روى ابن المغيرة « ان رجلا سأل ابن عباس عن مسألة ، فقال تسألني وفيكم ابن حنيفة » .

-
- (٦٩) زكي نجيب محمود : جابر بن حيان ، سلسلة اعلام العرب ، ٣ ، ص ١٥ ولل فهرست لابن النديم ، ص ٥١٢ - ٥١٣ .
 (٧٠) القفطي : اخبار الطمء للحكام ، ص ١٢٧ .
 (٧١) كتاب الولاية وكتاب القضاء ، تحقيق رفن جست ، بيروت ١٩٠٨ ، ص ٣٠٦ وما بعدها .
 (٧٢) الذاريات : ١٧ .
 (٧٣) الولاية والقضاء ، ص ٣١٤ وما بعدها .

وكان دخل ابن جيرة ألف دينار في السنة ، فلا يحول عليه الحول
وعنده شيء ، يفضل على أهله وأخوانه ، وهذا يدل على زهده . ومن أقواله :
« إن التافسي إذا قضى بالهوى احتجب الله عز وجل منه واستتر » .

ومن الزهاد والذين أقاموا بمصر فترة طويلة نافع مولى عبد الله بن
عمر (٧٤) ، وهو من كبار التابعين ، توفي سنة ١١٧ هـ وقيل ١٢٠ هـ . وقد
بعثه عمر بن عبد العزيز إلى مصر يعلم السنن ، فأقام بها زاهدا ناسكا .

ولعل أبرز زهاد مصر في القرن الثاني الهجري الليث بن سعد (٧٥) ،
وهو شخصية جسيمة بالدراسة ، وكان مشهورا بالزهد والنسك ، وهو
مصري ، ولد بقلقشندة ، إحدى قرى الوجه البحري سنة ٩٤ هـ ، وتوفي بمصر
سنة ١٧٥ هـ . ومع زهده كان ثريا سخيا كما يقول ابن خلكان ، وفقهيا
مشهورا صاحب مذهب .

ومنهم أيضا حياة بن شريح الفقيه المصري ، المتوفى سنة ١٥٨ هـ (٧٦)
وذكر عنه أنه لزمه كان يأخذ عطاءه وقدره ستون ديناراً ، ويتصدق به ،
وأبو عبد الله بن وهب بن مسلم أنصرى المتوفى سنة ١٩٧ هـ بمصر ، وكان
كما يصفه ابن خلكان أحد أئمة عصره ، وقد صاحب مالك بن أنس ، وكان دائم
للخوف من الله (٧٧) .

والواقع أن حركة الزهد في مصر في القرنين الأول والثاني الهجريين لم
تدرس بعد دراسه كافية ، ونرجو أن تتاح لنا الفرصة مستقبلا لدراسة أكثر
عمقا وشمولا لها تربطها بما تلاها من حركة التصوف المصري في القرن الثالث
الهجري وما بعدها ، وهي الحركة التي كان على رأسها ذو النون المصري
المتوفى سنة ٢٤٥ هـ (٧٨) .

٤ - من الزهد إلى التصوف :

لاحظ نيكولسون أن بعض متأخري الزهاد اقتربوا من التصوف ولكنهم

-
- (٧٤) أنظر ترجمته في وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ١٩٨ .
(٧٥) أنظر ترجمته في وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٥٥٤ - ٥٥٥ .
(٧٦) أنظر وفيات الأعيان في ترجمة وهب بن مسلم ، ١ ، ص ٢١٢ .
(٧٧) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٣١٢ - ٣١٣ .
(٧٨) أنظر عن التصوف المصري وخصائصه كتابنا ، ابن عطاء الله
السكندري ، للطبعة الثانية ١٩٦٩ م ، ص ٦١ وما بعدها .

ثم يخرجوا عن دائرة الزهد ، اذ « في العصر المبكر (يقصد القرنين الاول والثاني الهجريين) لا يستطيع احد ان يفصل الزهد عن التصوف او يميز بينهما ، بل ان كثيرا من المسلمين الذين اطلقوا على انفسهم اسم الصوفية (حتى القرن الثالث الذي ظهرت فيه التفرقة بين الزهد والتصوف واضحة جلية) لم يكونوا في الحقيقة الا زهادا على حظ قليل جدا من التصوف . فالاولى اذن ان نعتبر اوائل الصوفية منتقلين الى حركة الزهد التي نحن بصدها » (٧٩) .

وملاحظة نيكولسون هذه تصدق على زهاد يتردد ذكرهم في كتب التصوف ، وتعتبرهم بعض كتب التراجم من الطبقة الاولى من طبقات الصوفية (٨٠) ، وحياتهم تقع في القرنين الثاني والهجري ، ويمثلون في الواقع طورا انتقاليا ينتهي بانتهاء القرن الثاني تقريبا .

وقد ظهر من هؤلاء بخراسان ابراهيم بن ادهم المتوفى سنة ١٦١ هـ (٨١) الذي يمثل رجال الزهد في عصره وان اختلف عن اكثرهم بانه كان من ابناء الملوک ، وكان اميرا من امراء بلخ ، ولكنه - كما يقول نيكولسون - زهد في الحكم والملك ولبس الصوف ، وحام على وجهه في بلاد الشام يعيش من كسب يده من حراسة البساتين وغير ذلك ، سئل مرة : لم مجرت الناس ، فقال : « أمسكت بدينى بين صدرى ، وفرت به من بلد الى بلد ، ارض ترفعنى وارض تضعنى ، فمن رانى ظننى راعيا او مجنونا ، افعل ذلك لعل اصون دينى من وساوس الشيطان ، وأمر بايمانى سالما من باب الموت » .

ويروى عنه السلمى اقوالا كثيرة في معانى الصبر والصحة والزهد ، وغير ذلك (٨٢) ، ومن اقواله : « من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل ، ومن اطلق بصره طال اسفه ، ومن اطلق امه ساء عمله ، ومن اطلق لسانه قتل نفسه » (٨٣) .

(٧٩) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٨ .
 (٨٠) انظر طبقات الصوفية للسلمى ، تحقيق الاستاذ نور الدين شريفة ، ص ٦ ، ٢٧ ، حيث يعتبر السلمى الفضيل بن عياض ، وابراهيم ابن ادهم ، من الطبقة الاولى من الصوفية ، وكذلك القشيري ، للرسالة ص ٨ .
 (٨١) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٤٨ .
 (٨٢) طبقات الصوفية ، ص ٣٢ وما بعدها .
 (٨٣) طبقات للصوفية ، ص ٣٦ .

ومن أقواله أيضا : « اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات : أن تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة ، وأن تغلق باب العز وتفتح باب اللذل ، وأن تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد ، وأن تغلق باب النوم وتفتح باب السهر ، وأن تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر ، وأن تغلق الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت » (٨٤) .

وواضح من هذه العبارات أنه سيطر عليه الخوف كما سيطر على سائر الزهاد الذين ذكرنا من قبل . وضرورة العمل الجدى من أجل الآخرة ، والزهد فى ملذات الدنيا ، والمبالغة فى أخذ النفس بالاشد من الطاعات . ونلاحظ أيضا أن كلامه فى الزهد فيه عمق لم يكن فى عبارات غيره من زهاد عصره وما قبله .

ومن أولئك الزهاد الذين يذكرون أحيانا على أنهم من الطبقة الأولى من الصوفية . الفضيل بن عياض (٨٥) ، وهو خراسانى أيضا ، توفى بمكة سنة ١٨٧ هـ . وكان قاطع طريق ثم تاب وزهد فى الدنيا ، ومن أقواله فى الزهد : « لو أن الدنيا بحذافرها عرضت على ولا أحاسب بها لكنت أنتقدرها كما يتقدر أحدكم الجيفة إذا مر بها أن تصيب ثوبه » . وتكلم عن معنى الرياء فقال : « ترك للعمل الاجل الناس هو الرياء ، والعمل لاجل الناس هو الشرك » ، وتنسب له أقوال فى المعرفة نحو قوله : « أحق الناس بالرضا عن الله ، أهل المعرفة بالله عز وجل » ، وهو يقول فى الزهد : « أصل للزهد الرضا عن الله » .

ولعله من أوائل الزهاد الذين نبهوا الى أن اصلاح للباطن أهم من الوقوف عند ظواهر العبادات ، وذلك إذا يقول : « لم يدرك غنىنا من أدرك بكثرة صيام ولا صلاة ، وإنما أدرك بسخاء النفس ، وسلامة الصدر ، والنصح للامة » .

وأورد له للسلمى أقوالا كثيرة تدل أيضا على تعمقه فى فهم الزهد واصلاح للنفس وتحليلتها بالفضائل (٨٦) .

ويذكر القشبرى أيضا دلود للطائى المتوفى سنة ١٦٥ هـ بين أوائل

(٨٤) طبقات للصوفية ، ص ٣٨ .

(٨٥) طبقات للصوفية ، ص ٦ وما بعدها ، الرسالة التفسيرية ، ص ٩ .

(٨٦) طبقات للصوفية ، ص ٩ وما بعدها .

الصوفية (٨٧) ، وهو أستاذ معروف للكرخي (٨٨) ، وينقل عنه أقوالا كثيرة في الزهد ، ومن أقواله : « صم عن الدنيا واجمل فطرك الموت ، وفر من الناس فراك من الأسبع » (٨٩) .

على أن هناك شخصية من شخصيات الزهد كانت أكثر من أولئك الذين ذكرنا اقتربا من للتصوف في أواخر القرن الثاني الهجري ، واعنى بها شخصية رابعة العدوية ، وتحتاج منا الى رفقة عند تاريخ حياتها وآرائها ، لما كان لها من دور في تطور الزهد .

٥ - تطور الزهد على يد رابعة العدوية :

اسمها كما يورده ابن خلكان في ترجمة لها أم الخير رابعة بنت اسماعيل العدوية البصرية للقيسية (٩٠) . وهى مثل رائع من أمثلة الحياة الروحية في الاسلام في القرن الثاني للهجرى .

ومعلوماتنا عن تاريخ حياتها قليلة ، وبعضها فو طابع أسطوري . ولدت في البصرة ، وكلفت مولاة لآل عتيك (٩١) . وروى بعض المترجمين لها أنها أدركت الحسن البصرى . ولكننا نميل الى استبعاد ذلك لان رابعة توفيت سنة ١٨٥ هـ ، والحسن البصرى توفى سنة ١١٠ هـ . ولما كانت قد عاشت كما يذكر المترجمون لها ثمانين عاما ، فلا يحتمل أن تكون قد أخفت عن الحسن البصرى وهى بنت خمس سنين أو نحوها (٩٢) . ونسجة تحولت رابعة من حياة عادية الى حياة دينية صوفية ، وأقبلت على الزهد والعبادة .

ومن أقوالها في للزهد ما يرويه الهجويزى في « كشف المحجوب » (ترجمة نيكولسون) : « ولقد قرأت أن رجلا من أهل الدنيا قال لرابعة : سلىنى حاجتك ، فقالت « انى لاستحى أن أسأل الدنيا من يملكها ، فكيف أسألها من لا يملكها » (٩٣) .

(٨٧) الرسالة للتشيرية ، ص ١٢ .

(٨٨) طبقات الصوفية ، ص ٨٥ .

(٨٩) انظر البيان والتبيين أيضا ، ص ١٧ - ١٧١ .

(٩٠) وفيات الاعيان ، د ١ ، ص ٢٢٧ .

(٩١) وفيات الاعيان ، د ١ ، ص ٢٢٧ .

(٩٢) الحريفيش : الروض الفائق ، للقاهرة ١٣٠٤ هـ ص ١١٧ .

(٩٣) كشف المحجوب ، ترجمة نيكولسون ، لندن ١٩١١ ، ص ٣٨ ،

والبيان والتبيين للجاحظ تحقيق عبد السلام هارون للطبعة الثانية ١٩٦٨ ، د ٣ ، ص ١٢٧ .

ويروى عن رابعة أنها كانت تصلى الليل كله ، فإذا طلع الفجر نامت في مصلاها نومة خفيفة حتى يسفر الفجر ، ويروى أنها كانت إذا مبيت من مرقدها قالت : « يأنفس كم تنامين وإلى كم تنامين يوشك أن تنامي نومة لا تقومين منها الا لصرخة يوم النشور ، وكان هذا دأبها حتى ماتت » (٩٤) .

ونحن نجد عند رابعة أيضا كثارا من البكاء والحزن شأنها في هذا شأن بعض من تقدمها من الزهاد . فيذكر الشعراني عنها في طبقاته أنها كانت وكثيرة البكاء والحزن ، وكانت إذا سمعت ذكر النار غشى عليها زمانا ، وكان موضع سجودها كهيئة الماء من كثرة دموعها .

وكانت رابعة معاصرة للزاهد المشهور سفيان الثوري . ويروى أنه قال عندها يوما : واحزناء ! فقلت : لا تكذب ، بل قل : واقلة حزناء ، لو كنت محزوناً ما تهيا لك أن تتنفس (٩٥) .

ولرابعة العدوية أقوال ماثورة في معان كثيرة سيتناولها الصوفية المتأخرون فيما بينهم .

فمن ذلك كلامها في التواضع إذ تقول : « ما ظهر من أعمالي فلا أعدد شيئا » (٩٦) . وروى الجاحظ في « البيان والتبيين » أنه قيل لرابعة : « هل عملت عملاً قط ترين أنه يقبل منك ؟ فقالت : ان كان شيء فخوفى من أن يرد على » (٩٧) .

ومن ذلك كلامها في الرياء إذ تقول : « أكتموا حسناتكم كما تكتُمون سيئاتكم » . فهي لا تحب أن يتظاهر الإنسان بأعماله الحسنة .

وكانت رابعة تنهى عن تتبع عيوب الناس لأن المسالك إلى الله لا بد أن يكون منصرفاً إلى تعرف عيوب نفسه ، وقد ذكر ابن أبي الحديد في « شرح نهج البلاغة » عنها أنها كانت تقول : « إذا نصح الإنسان الله أظلمه الله تعالى على مساوئ عمله فتشاغل بها عن ذكر مساوئ خلقه » . وهذا القول يذكرنا

(٩٤) البيهقي : روض الريحاني ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، ص ١٠١ .

(٩٥) شذرات الذهب ، القاهرة ، ١٩٣١ ج ١ ص ٣١٩ .

(٩٦) للكشكول ، بولاق ١٢٨٨ هـ ، ص ١٣٤ .

(٩٧) البيان والتبيين ج ، ص ١٧٠ .

بما قاله بعدما ابن عطاء الله السكندري في حكمة من حكمه : « تشوفك الى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك الى ما حجب عنك من العيوب » (٩٨) .

وكانت رابعة ترى ان توبة العاصي خاضعة اولاً واخيراً لارادة الله او بعبارة أخرى للفضل الالهي ، وليست بارادة الانسان . فلو شاء الله لثاب على العاصي ، فقد قال رجل لرابعة ، اني اكثرت من الذنوب والمعاصي ، فهل يتوب على ان ان تبت ؟ قالت : لا بل لو تاب عليك لتبت » (٩٩) .

وفكرة رابعة عن التوبة يمكن ان ترد الى مصدر قرآني هو قوله تعالى : « ثم تاب عليهم ليتوبوا ان الله هو الغواب للرحيم » (١٠٠) .

ومن اقوالها في معنى الرضا ما أورده الكلاباذي في كتابه « التعرف » من ان سفيان الثوري قال عند رابعة : « اللهم أرض عني ، فقالت له : اما تستحي ان تطلب رضا من لست عنه براض (١٠١) ، وذلك اشارة منها الى الرضا الذي يجب ان يكون متبادلاً بين العبد والرب مصداقاً لقوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه » (١٠٢) .

وتد لاحظ بعض الباحثين في التصوف من المستشرقين مثل نيكولسون (١٠٣) ان أهمية رابعة المدوية راجعة الى انها قد طبعت الزهد الاسلامي بطابع آخر غير هذا الذي رأيناه عند الحسن البصري وهو طابع الخوف ، فهي قد اضافت الى الزهد عنصراً جديداً هو الحب الذي يتخذ منه الانسان وسيلة الى مطالعة جمال الله الازلي . وكذلك ذهب استاذنا المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق في بحث له عن رابعة المدوية ايضاً الى انها كانت اول من تغنى في رياض الصوفية بغفصات الحب الالهي شعراً ونثراً ، ولم يكن طريق المحبة معبداً قبلها (١٠٤) .

وقد ذكر القشيري في رسالته عنها انها كانت تقول في مناجاتها :

-
- (٩٨) شرح طرندي ، ج ١ ص ٣٤ - ٣٥ .
 - (٩٩) الرسالة القشيرية ، ص ٤٨ .
 - (١٠٠) التنوية : ١١٩ .
 - (١٠١) التعرف للكلاباذي ، للقاهرة ، ص ١٠٢ .
 - (١٠٢) المائدة : ١١٩ .
 - (١٠٣) الصوفية في الاسلام ترجمة الاستاذ نور الدين شريعة ، ص ٥ .
 - (١٠٤) تطبيق على مادة « تصوف » بدائرة المعارف الاسلامية .

« اللهم اتحرق بالنار قلبا بحبك ! نهفت بها مرة هاتف : ما كنا نفعل هذا فلا
تظننى بنا ظن للسوء » (١٠٥) .

ولم تكن رابعة تستهف في طاعتها الله غاية من الغايات ، فلم تكن
تطمع في الجنة أو تخاف من عذاب النار ، وانما كانت تطيع الله حبا له ، وهذه
المرتبة الروحية تعتبر من أسمى مراتب التصوف عند من جاء بهما ، وقد
عبرت عنها رابعة بقولها :

تعصى الاله وانت تظهر حبه هذا لعمري في للقياس بديع
لو كان حبك صادقاً لأطعته ان المحب لمن يحب يطيع

ويرى أن سفيان الثوري قال لها يوما : « لكل عقد (أي عقيدة أو إيمان)
شريطة (شرط) ولكل إيمان حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ قالت : ما عبثته خوفا
من ناره ، ولا حبا لجنته فأكون كالاجير للسوء ان خاف عمل ، بل عبثته حبا
له وشوقاً إليه » (١٠٦) .

ويرى عنها أيضا أنها كانت تقول في مناجاتها : (١٠٧) « اللهم اذا كنت
أعبدك : حبة من النار فأحرقني بنار جهنم ، واذا كنت أعبدك رغبة في الجنة
فأحرمنيها ، وأما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني يا الله من
جمالك الأزلي »

ويظهر أن حب رابعة لله كان من ذلك النوع الذي سيطر على كيائها إلى
الحد الذي جعلها تغيب عن ذاتها في كثير من الأحيان لحضورها مع الله تعالى
على نحو ما تشير إليه بقولها :

انى جملتك في الفؤاد محدثى وأبحت جسمي من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيس

لرابعة أبيات أخرى من الشعر ، يبدو فيها أنها تعمقت في معنى للحب
الالهي وأنها تنزع فيه منزعا خاصا ، وهذه الأبيات هي :

(١٠٥) الرسالة التفسيرية ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٦٠٦) اتحاف المتقين ، ج ٩ ، ص ٥٧٦ .

(١٠٧) الحياة للروحية في الاسلام ، ١٨ .

أحبك حين : حب للهوى وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب للهوى فشغلى بذكرك عن سواكا
وأما الذى أنت أهل له فكشفك لى للحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذا وذلك

وقد فسر الامام الغزالي فى « الاحياء » هذه الابيات فقال : « ولعلها ارادت بحب للهوى حب الله لاحسانه اليها وانعامه عليها بحفظ العاجلة ، وبحبها لما هو أهل له للحب لجمالته وجلاله الذى انكشف لها ، وهو أعلى الحجب واقواها ، ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال حاكيا عن ربه تعالى : « أعدت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » (١٠٨) .

وفى رايانا ان رابعة قسمت الحب الالهى فى هذه الابيات الى قسمين : الاول : هو ما تسميه « حب للهوى » وقد عرفته فى الشطر الثانى من البيت الثانى بأنه « شغلها بذكر الله عن سواه » والثانى هو ما تسميه « حب الله الذى هو أهل له » وهو « كشف الله لها للحجب حتى تراه » .

ولكن يمرض هنا سؤال وهو : كيف يكون الاشتغال بذكر الله عن سواه حبا للهوى مع أنه مقام رفيع للغاية ؟ .

للحقيقة هى ان ما تقصده رابعة للعدوية بحب للهوى على هذا النحو لا يصبح واضحا الا على ضوء الحديث القدسى الذى يحكى فيه الرسول عن رب العزة قوله : « من شغله ذكرى عن مسألتي أعطيتَه أفضل ما أعطى المسائلين » ، فهى تريد أن تقول ان اشتغالها بذكر الله عن سؤاله ، وهو حب للهوى ، شئ معلول أيضا لان الله وعدا كما وعد غيرها من المؤمنين على ذلك بأعطائها أفضل ما يعطى المسائلين ، وهى لا تطمع ولا يبغي أن تطمع فى ذلك إطلاقا ، بل هى تريد حبا منزها عن كل غرض ، مبرا عن كل خبط من حظوظ النفس يمكن تصوره ، فهى بذلك قد تخطت مقام سؤال الله أو الطلب منه ، ثم تخطت مقام الاشتغال بذكر الله عن مسألته أيضا لأنه معلول ، واستقرت بعد هذا كله فى مقام حب الله بما هو أهل له ، وذلك حين انكشفت عنها الحجب

(١٠٨) احياء علوم الدين ، طبعة البابى الحلبي ، القاهرة ١٣٣٤ م ،
ج ٤ ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

لترى جمال الله • وعندئذ تسلم لله تعالى التسليم المطلق برؤية المتعمم الوحيد عليها في الحبين الاول والثاني •

نخلص مما سبق كله الى ان رابعة العدوية كانت تمثل في القرن الثاني للهجرى تيار الزهد للقائم على أساس حب الله تعالى ، على حين كان الحسن البصرى أبرز من مثل للزهد للقائم على أساس الخوف من الله •

والى رابعة العدوية يرجع في الحقيقة الفضل في اشاعة لفظ الحب عند من جاء من بعدها من الصوفية بعد ان لم يكن طريق الكلام في الحب قبلها ممهداً • وفي رأينا أنها لم تكثف باشاعة لفظ الحب بل هي أول من تعرض بالتحليل لمنه ، وبيان ما هو قائم منه على معنى الاخلاص ، وما هو قائم منه على طلب الاعولص من الله • وفي رأينا أيضا ان هذا النوع من التحليل ، الذى لا يخلو من دقة ، قائم عندها على الذوق والمعاناة المباشرة أساسا •

يضاف الى ما تقدم ان رابعة قد تكلمت في كثير من المعانى للصوفية الحقيقة في غير موضوع الحب كالكلام في الزهد والحزن والخوف والتواضع وتصحيح الاعمال والرياء وعدم التشاغل بالخلق والتوبة والرضا ، وغير ذلك مما روى عنها وعرضنا لبعضه فيما سبق •

لذلك كانت رابعة العدوية في الحقيقة نقطة تحول هامة في الزهد الاسلامى المهد لظهور الصوفية والتصوف ، ومن هنا جاءت شهرتها ووصفها لهذا ابن خلكان قائلا : « كانت (رابعة) من اعيان عصرها ، وأخبارها في الصلاح والعبادة مشهورة » (١٠٩) •

ولا أدل على مكانتها أيضا مما نقله ابن هبادة الرندى في شرحه للحكم العطائية من أنها « كانت إحدى الحبين » ومن أن سفيان الثوري ، مع ما عرف عنه من الزهد والعلم ، كان يجلس بين يديها ، ويقول لها : علمينا مما أفادك الله من طرائف الحكمة ، وكانت تقول له : نعم للرجل أنت لولا أنك تحب الدنيا ، وكان يعترف لها ويسلم قولها (١١٠) •

(١٠٩) وفيات الاعيان ، ج ١ ص ٢١٧ •
(١١٠) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٨٨ •

وقد نشرت بعض الدراسات المتخصصة عن رابعة العدوية ، وهي تكشف عن أهميتها ومكانتها في تاريخ الزهد والتصوف في الإسلام (١١١) .

٦ - خصائص الزهد في القرنين الأول والثاني :

نلاحظ مما سبق ذكره عن الزهد ومدارسه في المدينة والبصرة والكوفة وهصر وخراسان في القرنين الأول والثاني أنه يتميز بالخصائص التالية :

أولاً : أنه يقوم على أساس فكرة مجانية الدنيا من أجل الظفر بثواب الآخرة وإتقاء عذاب النار ، متأثراً في ذلك بتماليم القرآن والسنة ، وبالظروف السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع الإسلامي آنذاك .

ثانياً : أنه زهد ذو طابع عمل ، ولم يكن أصحابه بوضع القواعد النظرية له ، ومن وسائله العملية للعيش في حدو ، وبساطة تامة . والتقليل من المأكول والشرب والاكثار من للعبادات والنوافل والذكر ، مع المبالغة في الشعور بالخطيئة والخضوع المطلق لمشيئة الله ، ولتوكل عليه ، وهو بهذا يهدف إلى غاية أخلاقية .

ثالثاً : أنه كان يتخذ دافعاً له الخوف من الله ، وهو خوف يبعث على العمل الديني الجاد ، على أنه ظهر له دافع آخر في أواخر القرن الثاني عند رابعة ، وهو الحب لله المخز عن للخوف من عقاب الله ولطمع في ثوابه في آن مما ، وهو يعبر عن انكار الذات ، وعن التجرد في علاقة الانسجام بالله .

رابعاً : أن زهد بعض المتأخرين من للزهاد خصوصاً في خراسان ، وعند رابعة ، يمكن ، لما تميز به من تعمق في التحليل أن يعتبر مرحلة تمهيدية للتصوف . وأصحابه ، وإن كانوا يقتربون من للتصوف لا يعدون صوفية

(١١١) من هذه الدراسات دراسة المستشرق الانجليزية مارجريت سميث عنوانها :

Rabia the mystic and her fellow saints in Islam, Cambridge, 1928

ودراسة للمرحوم الاستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق نشرت في تعليقه على مادة « تصوف » بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .
ودراسة للاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، عنوانها : شهيدة العشق الالهى رابعة العدوية ، مكتبة النهضة المصرية ، للقاهرة ، سلسلة دراسات اسلامية رقم ٨ .

بالمعنى الحقيقي للكلمة ، وإنما يمكن اعتبارهم روادا اوائل من سيجى ، بعدهم
من صوفية القرنين الثالث والرابع .

هذا ، ويعتبر نيكولسون للزهد « أقدم نوع من انواع التصوف
الاسلامى » (١١٢) ، وهو يصف للزهاد أحيانا « بالصوفية الأولين » (١١٣) ،
ولكننا نرى أن مثل هذا للزهد لا ينطبق عليه من الخصائص الخمس التى
ذكرناها للتصوف من قبل (١٠٤) إلا خاصية واحدة هى للترقى للخلقى .
ولذلك فإن من الادق عدم اطلاق اسم للصوفية على زهاد المسلمين حتى أواخر
القرن الثانى . ونؤثر أن نطلق عليهم ما أطلقته المصادر العربية القديمة عليهم
من تسميات ، كالزهاد والعباد والنساك والقراء وما الى ذلك (١١٥) .

(١١٢) فى للتصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١١٢ .

(١١٣) صوفية الاسلام ، ص ٤ .

(١١٤) أنظر ص ٧ - ٩ من هذا الكتاب .

(١١٥) قارن : تلييس أبليس ، ص ١٧١ ، ١٧٥ . وجدير بالذكر أن
ابن الجوزى نقد السلمى فى اعتباره إبراهيم بن آدم ، الفضيل بن عياض
من الصوفية ، ونقد الاصفهاني فى اعتباره الحسن البصرى وسفيان الثورى
وغيرهما من الصوفية ، ويقول : « فالتصوف مذهب معروف يزيد على الزهد »
(١٧٥) ، ويقول : للصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال ، وتوسموا
بسمات ، فاحتجنا الى أفرادهم بالذكر . وللتصوف طريقة ابتدأوها الزمرد
الكلبي (ص ١٧١) .

وكلام ابن الجوزى يدل على تمييزه للحقيق بين التصوف والزمرد على
اساس منهجى .

الفصل الرابع

التصوف في القرنين الثالث والرابع

١ - تمهيد :

من الصعب تحديد فواصل زمنية بين حركتي الزهد والتصوف في الإسلام ، إذ التطورات الفكرية لا تخضع بطبيعتها للتحديد الزمني الصارم ، وقد رأينا في الفصل السابق أن بعض متأخري الزهاد في القرن الثاني الهجري كانوا ينفذون إلى التصوف ، واعتبرهم بعض كتاب التراجم من للصوفية .

ولكننا نلاحظ مع ذلك تحولا واضحا طرا على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجري ، على وجه التقريب ، ولم يعد الزهاد في هذه الفترة يسمون بهذا الاسم ، وإنما عرفوا بالصوفية (١) . واتجهوا إلى الكلام عن معاني لم تكن معروفة من قبل ، فتكلموا عن الأخلاق والنفوس والسلوك محددين طريقا إلى الله يترقى للمساك له فيما يعرف بالمقامات والاحوال ، وعن المعرفة ومناهجها ، والتوحيد ، والفناء ، والاتحاد والحلول ، ووضعوا القواعد النظرية لهذا كله ، كما حددوا رسوما عملية لمعينة لطريقتهم ، وأصبحت لهم لغة رمزية خاصة لا يشاركون فيها سواهم .

وهنا ظهر للتدوين في التصوف ، ومن أقدم من صنف فيه المحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣ هـ ، وللخراز المتوفى سنة ٢٧٧ هـ ، ولحكيم الترمذي المتوفى سنة ٢٨٥ هـ ، ولجنييد المتوفى سنة ٢٩٧ هـ . وهم جميعا من صوفية القرن الثالث .

وبهذا يمكننا القول بأن القرن الثالث هو بداية تكون علم التصوف بمعناه الحقيقي ، كما أن الخصائص الخمس التي تحدثنا عنها في الفصل الأول بدأت تتجلى فيه بوضوح ، واستمر هذا التصوف كذلك في القرون

(١) عرف الاسم فيما يبدو قبل سنة ٢٠٠ هـ (الرسالة التشهيرية ، ص ٧ - ٨ ، مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٢٨) ولكنه فيما يبدو انتشر في القرن الثالث الهجري ، يقول الهمداني : « ولم يكن المسالك طريق الله ، في الاعصار السالفة ، والقرون الأولى يعرفون باسم التصوف ، وإنما للصوف لفظ اشتهر في القرن الثالث »

Massignou : Recueil . . etc, p. 11.

وقد أشار الدكتور أبو العلا عفيفي أيضا الى ذلك قائلا : « دخل للتصوف بعد ذلك (أي بعد أن كان زهدا) في دور جديد هو دور المواجه والكشف والذوق ، ويقع هذا الدور في القرنين الثالث والرابع للذين يمثلان العصر الذهبي للتصوف الإسلامي في أرقه وأصفى مراتبه » (٢) .

أصبح للتصوف منذ القرن الثالث متميزاً على علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والقيادة .

ويصف ابن خلدون المقابلة بين علمي الفقه والتصوف ، قائلا : وصار علم للشريعة على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا ، وهو الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات ، وصنف مخصوص بالقوم (يقصد للصوفية) في القيام بهذه المجاهدة (يشير إلى مجاهدة النفس) ، وحاسبة النفس عليها ، والكلام في الانواق والمواجد العارضة في طريقها ، وكيفية الترتي فيها من ذوق إلى ذوق ، وشرح الاصطلاحات التي تتور بينهم في ذلك (٤) وقد أطلق للصوفية منذ هذا العصر وما بعده تسميات خاصة

- 97 -

على علمهم ، فعرف بعلم الباطن(٥) ، ويعلم الحقيقة(٦) ، ويعلم الوراثة(٧) ،
ويعلم الدرية ، في مقابل علم للظاهر وعلم الشريعة ، وعلم للدراسة ،
وعلم للرواية .

وقد وضع الطوسي في (اللمح) الفرق بين علم الباطن وعلم الظاهر ،
أو علم الدرية ، وعلم الرواية ، قائلا :

« ان علم الشريعة علم واحد ، وهو اسم واحد يجمع معنيين : الرواية
والدرية . فاذا جمعتما فهو علم الشريعة الداعية الى الاعمال الظاهرة
والباطنة . والاعمال للظاهرة كاعمال الجوارح للظاهرة ، وهى المبادات
والاحكام ، مثل الظاهرة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وغير ذلك ،
فهذه المبادات » .

« وأما الاحكام فالحدود والطلاق والمتاق والبيع والفرائض والتقصاص
وغيرها ، فهذا كله على الجوارح للظاهرة » .

« وأما الاعمال الباطنة فكاعمال القلوب ، وهى المقامات والاحوال ،
مثل التصديق والايمان واليقين والصق والاخلاص والمعرفة والمحبة والرضا
والذكر والشكر ... الخ » .

« فاذا قلنا : علم الباطن أردنا بذلك علم اعمال الباطن التى هى على
الجارية للباطنة وهى للقلب » .

(٥) المقصود عندهم بعلم الباطن علم اصلاح باطن العبد من الناحية
الاخلاقية ولا علاقة لهذا العلم بمذاهب الباطنية من الشيعة .

(٦) لعل الصوفية استندوا في هذه التسمية الى حديث حارثة ، فقد
سأله الرسول (ص) : كيف أصبت يا حارثة ؟ قال : أصبحت مؤمنا حقا ،
فقال (ص) : لكل حق حقيقة ، فما حقيقة ايمانك ؟ فقال : عزفت نفسي عن
الدنيا ، فاستوى عندى ذهبيها ومدرها ، وكانى أنظر الى اهل الجنة في الجنة
يتنعمون ، والى اهل النار في النار يعمدون . وكانى ارى عرش ربي بارزا .
من أجل ذلك أسهرت ليلي وأظلمات نهاري ، فقال له الرسول (ص) : يا حارثة
عرفت فالزم ، لطائف ألتن لابن عطاء الله السكندري ، ص ٩٧ وما بعدها .
(٧) لعل هذه التسمية تستند الى حديث : « العلماء ورثة الانبياء ،
اللمح ، ص ٢٢ » .

و كما اننا اذا قلنا : علم للظاهر اشرنا الى علم الاعمال الظاهرة التي هي على الجوارح الظاهرة « (٨) » .

ولعله قد تبين لك من كلام الطوسي ان الصوفية حين يسمون علمهم بعلم الدواية او للباطن او ما شابه ذلك من تسميات ، فانهم يميزون بين علمين : علم نظري بالأحكام ، وعلم بكيفية التحقق بها ذوقا وسلوكا ، فالأول هو الفقه أو الظاهر ، والثاني هو التصوف أو الباطن ، هذا فضلا عن أن العلم الأول تجرى أحكامه على جوارح الانسان للظاهرة ، على حين أن العلم الثاني تجرى أحكامه على الجارحة الباطنة في الانسان وهي للقلب .

على أن هذا التمييز اعتباري ، ولا خـلاف بين العلمين في الحقيقة ، فاحدهما ، وهو علم للباطن ، ثمرة للآخر وهو للظاهر . ومتى تحقق العبد بالمعمل بأحكام الشريعة ، واتجه بقلبه نحو الله ، وسلك طريق الذوق في التجربة الدينية ، فقد حصل على ذلك العلم الباطن ، وإلى ذلك يشير الشعراني في (الطبقات الكبرى) بقوله : « (هو أي علم الباطن) علم انقذح في قلوب الأولياء حين استنارت بالمعمل بالكتاب والسنة . » وللتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة « (٩) » .

ويصور القشيري في الرسالة العلاقة بين الشريعة والحقيقة تصويرا رائعا ، فيقول : (الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محمول . الشريعة جاءت بتكاليف الخلق ، والحقيقة انباء عن تصريف الحق . فالشريعة أن تعبد ، والحقيقة أن تشهد ، والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر ، وأخفى وأظهر » (١٠) » .

واعتبر الصوفية أن علمهم في يقينه أسمى من سائر العلوم التي تعتمد على العقل وبراهينه ، ولذلك يعرف عندهم بحق اليقين ، وهذا اليقين الذي تتميز به علومهم عياني ، أو كشمي ذوقي ، يتحقق به العبد متى سلك طريقهم (١١) .

(٨) اللمع ، ص ٤٣ - ٤٤ .

(٩) للطبقات الكبرى ، ص ٤ .

(١٠) الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ .

(١١) الرسالة القشيرية ، ص ٤٤ .

ولما كان الأمر كذلك ، فقد ذهب بعض الصوفية كالطوسي الى ان علوم الصوفية لا حـد لها ، على حين ان علوم الفقهاء محدودة لانها علوم رسوم . وفي ذلك يقول : « واعلم أن مستنبطات الصوفية في معاني هذه العلوم (يقصد علوم الشرع) ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغي أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء في معاني أحكام الظاهر ، لأن هذا العلم (التصوف) ليس له نهاية ، لأنه اشـارات وبيـود وخواطر وعطايا ومـيات يغرفها أهلها من بحر العطاء ، وسائر العلوم لها حد محدود . وجميع العلوم يؤدي الى علم التصوف . وعلم التصوف لا يؤدي الا الى نوع من علم التصوف ، وليس له نهاية . لأن المقصود ليس له غاية ، وهو علم الفتوح يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه في فهم كلامه ومستنبطات خطبه ما شاء ، كيف شاء » (١٢) .

٣ - اتجاهان للتصوف :

يلاحظ الدارس للتصوف الاسلامي في القرنين الثالث والرابع ، ان للتصوف أصبح طريقا للمعرفة بعد ان كان طريقا للعبادة .

وقد حفلت كتب التراجم والطبقات بأقوال للصوفية الذين عاشوا في هذين القرنين ، كالرسالة القشيرية ، واللمع للطوسي ، والتعرف للكلاباذي ، والطبقات للسلمي ، وغيرها ، وهي أقوال تظهرنا على بولكر التصوف النظري .

ونحن نلاحظ ابان هذين القرنين اتجاهين واضحين للتصوف : الاتجاه الأول يمثل صوفية معتدلون في آرائهم ، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة ، وإن شئت قلت : يزنون تصوفهم دائما بميزان الشريعة وكان بفضلهم من علمائها المعروفين ، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي : والاتجاه الثاني يمثل صوفية استسلموا لأحوال الفناء ، ونطقوا بمعارات غريبة ، عرفت بالشطحيات (١٣) ، وكانت لهم تصورات لعلاقة الانسان بالله كالالاتحاد والحلول ، وتصوفهم لا يخلو من بعض المنازع الميتافيزيقية في صورة بسيطة .

(١٢) للـمـع ، ص ٢٧ .

(١٣) « الشطح كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهو من زلات المحققين ، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن لله » تعريفات الجرجاني ، مادة « شطح » .

وسنعرض فيما يلي لأبرز صوفية القرنين الثالث والرابع ، وهم قد تحدثوا جميعا في حقائق التصوف ، الا اننا سنصنفهم بحسب ما غلب على كل واحد منهم من الكلام في موضوعات التصوف الرئيسية لهذا العهد .

(أ) المعسوفة :

لعل أول من تكلم في المعرفة معروف الكرخي ، المتوفى سنة ٢٠٠ هـ ، وهو من أوائل للصوفية ، ولعله أيضا أول من عرف التصوف ، فقد عرفه بقوله : « للتصوف الأخذ بالحقائق ، والياس مما في ايدي الخلائق » (١٤) .

وهو يعني بذلك أن للتصوف هو علم للحقائق الذوقية التي تتكشف للصوفي في مقابل الرسوم الشرعية ، وهو أيضا لى جانب ذلك زهد فيما في ايدي الناس فالتصوف عنده زهد ومعرفة .

والتصوف عند معروف قائم على الشريعة ، وما تتطلبه من اعصال للعبادات والطاعات ، غير انه يكره الجدل النظري في مسائل الدين ، فيقدم العمل على ذلك ، يجلسنا عليه ما أورده للمسلمي عنه قائلا : « اذا أراد الله بعبده خيرا فتح عليه باب العمل ، وأغلق عنه باب الجدل ، واذا أراد الله بعبده شرا أغلق عنه باب العمل وفتح عليه باب للجدل » (١٥) .

ويرى معروف ضرورة ارتباط العلم بالعمل ، فيقول : « اذا عمل العالم بالعلم استوت له قلوب المؤمنين ، وكرهه كل من في قلبه مرض » (١٦) .

ومن تحدثوا في المعرفة أيضا ابو سليمان الداراني (نسبة الى داران إحدى قرى دمشق) ، وقد توفي سنة ٢١٥ هـ . ومن اقواله : « لا يزهّد في شهوات هذه الدنيا الا من وضع الله في قلبه نورا يشمله دالمنا بأمور الأخسرة » (١٧) ، وهو يعبر هنا عن فكرة للنور الذي هو اساس المعسوفة الصوفية ، والذي يحصل في القلب .

(١٤) الرسالة الغشيرية ، ص ١٢٧ .

(١٥) طبقات السلمى ، ص ٨٧ .

(١٦) اللطقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٦٢ .

(١٧) فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ٢٢٢ ، وفي

التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ٦ .

وقد ذكر عنه الطوسي في «اللمع» : «لو أعلم أن بمكة رجلا يغبيني في هذا العلم ، يعمى في علم المعرفة ، كلمة لحضرتي أن أمشي على رجلي ولو ألف فرسخ حتى أسمعها منه» (١٨) .

والحقيقة عنده مرتبطة بالشريعة ، يدلنا على ذلك قوله : «ربما يتع في قلبي النكتة (المسألة) من نكت القوم (يعني للصوفية) أياما فلا أقبل منه (أي من قلبي) إلا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنة» (١٩) .

وتروى لنا كتب التصوف أقوالا كثيرة لصوفية القرنين الثالث والرابع في المعرفة (٢٠) ، علي أن ابرز وأسبق صوفي ، غلب عليه الكلام في المعرفة ، هو ذو النون المصري ، ولد في أخميم بصعيد مصر سنة ١٥٥ هـ وتوفي سنة ٢٤٥ هـ (٢١) ، ويصفه كتاب التراجم بأنه كان أوحداً وقتة علما وورعا وحالا وأديبا ، وترجع أهميته في التصوف إلى أنه أول من تكلم في مصر في الأحوال ومقامات أهل للولاية (٢٢) ويصفه سد الرحمن للجامي في «نفحات الأنس» بأنه رأس طائفة الصوفية (٢٣) فالكل قد أخذ عنه وانتسب إليه . ويرى ماسينيون أيضا أن شهرة ذو النون ترجع على الأخص إلى أنه صنف الأحوال للصوفية (٢٤) .

ويتجه ذو النون إلى ربط المعرفة بالشريعة ، فيقول : «علامة العارف ثلاثة : لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ، ولا يعتد باطنا من العلم ينقض عليه ظاهرا من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل على هتك أسرار محارم الله تعالى» (٢٥) .

(١٨) للمع ، ص ٢٤٠ .

(١٩) الرسالة القشيرية ، ص ١٥ .

(٢٠) انظر على سبيل المثال : باب المعرفة من الرسالة القشيرية ،

ص ١٤٠ - ١٤٣ ، للمع للطوسي ، ص ٥٦ وما بعدها ، التعرف للكلاباذي ،

ص ٦٣ - ٦٦ .

(٢١) انظر ترجمته في وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٢٦ ، وطبقات

الشعراني ، ج ١ ، ص ٨١ - ٨٤ . وحلية الأولياء ، ج ٩ ، ص ٢٣١ وما بعدها ،

وتطبيق المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمي على مادة «ذو النون» بدائرة

المعارف الإسلامية ، للترجمة العربية .

(٢٢) النجوم الزاهرة ، ج ٧ ، ص ٥٣ .

(٢٣) نفحات الأنس ، ص ٢٦ وما بعدها .

(٢٤) Massignon , Recueil. etc, P. 15. (٢٤)

(٢٥) الرسالة القشيرية ، ص ١٤٣ .

وللمعرفة عنده غاية أخلاقية ، وهي أن يتشبه الانسانية ، بإخلاق الله على قدر الطاقة الانسانية ، وإلى ذلك الإشارة بقوله : « معاشره العارف كمعاشره الله تعالى ، يحتملك ويحلم منك تخلقاً بإخلاق الله عز وجل » (٢٦) .

وكلما ازداد العارف معرفة بالله كان أكثر خشوعاً ، فيقول : « العارف كل يوم أخشع ، لأنه كل ساعة أقرب » (٢٧) ، وهو بالجملة منصرف إلى الله تماماً ، فيقول : « إن العارف لا يلزم حالة واحدة ، إنما يلزم ربه في الحالات كلها » (٢٨) .

وأهمية ذو النون في للتصوف راجعة في الحقيقة إلى أنه كان أول من تكلم من الصوفية عن المعرفة بكلام دقيق ، فظهرت الخاصية العرفانية للتصوف عنده لأول مرة .

وهو يرى معرفة الله فضلاً من الله يهبه للعارف ، وبذلك يجعل هذه المعرفة مقابلة لمعرفة المتكلمين والفلاسفة التي من أخص خصائصها أنها مكتسبة بالعقل ، وقد أشار ذو النون إلى ذلك حين سئل : بم عرفت ربك ؟ قال : « عرفت ربي بربي ، ولولا ربي لما عرفت ربي » (٢٩) .

وفي رسالة لذي النون عنوانها « للكلام على البسطة » نجده يقسم المعرفة على ثلاثة أقسام : « معرفة الله على ثلاثة أوجه : معرفة للتوحيد ، وهي لعامة المؤمنين ، والثانية معرفة الحجة والبيان ، وهي للطماء والحكماء والبلغاء ، والثالثة معرفة صفات الوجدانية والفردانية ، وهي لأولياء الله وأصفياؤه » (٣٠) .

وواضح أن هذه الأفكار المطلقة بنظرية المعرفة ليس فيها بساطة تعابير للزهاد في القرنين الأول والثاني ، وهي تمثل اتجاه للتصوف إلى منهج أكثر دقة وعمقا ، وإن شئت قلت : هي تحول واضح من الزهد إلى التصوف من حيث هو فلسفة إبستمولوجية . ذلك أن تقسيم ذى النون للمعرفة يتضمن

(٢٦) الرسالة التشريعية ، ص ١٤٢ .

(٢٧) طبقات السلمي ، ص ٢٦ .

(٢٨) طبقات السلمي ، ص ٣٦ .

(٢٩) الرسالة التشريعية ، ص ١٤٤ .

(٣٠) محمد عبد المتعم خفاجي : التراث الروحي للتصوف الاسلامي

في مصر ، ص ٤٠ .

القول بثلاثة مناهج للمعرفة متميزة : فهناك منهج النقل ، الذى يدرك العوام بواسطته التوحيد ، ومنهج العقل الذى يعتمد عليه الحكماء والفلاسفة ومن هنا نحوم ، وهو الاستدلال وهناك أخيراً منهج الذوق المباشر ، وهو منهج الأولياء والصوفية .

وسنجد هذه التفرقة بين المعرفة للصوفية وغيرها عند من تلا ذا الذنون ، وكل ما فى الأمر أنها اكتسبت على أيدي المتأخرين من الصوفية ، كالفراهم وابن عربى ، مزيداً من الدقة والوضوح وقد فطن نيكولسون الى أهمية ذى الذنون فى التصوف من هذه الناحية ، فقال :

« فان ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ، ويعتبرونه من اخص صفاتهم يراصد فى اللغة اليونانية كلمة «gnosis» التى معناها العلم بلا واسطة ، الفاشىء عن الكشف والشهود . وقد عرفها هذا التعريف كثير من صوفية القرن الثالث . ولكن أول من بحث فى المعرنة بحثاً نظرياً دقيقاً هو ذو الذنون المصرى الذى قال فيه الجامى انه كان شيخ هذه للطائفة . عنه أخذوا واليه انتسبوا . ولا شك فى ان هذه مبالغة فى وصف ذى الذنون ، ولكن لها دلالتها فى الإشارة الى مكانته ، وقد رأى ذو الذنون ان غاية الحياة الصوفية الوصول الى مقام المعرفة الذى تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصوفى ادراكاً ذوقياً لا اثر فيه للعقل ولا للرؤية ، وذلك لا يكون الا لخاصة أهل الله الذين يرونه باعين بصائرهم » (٣١) .

(ب) الأخلاق ومراحل الطريق الى الله :

كان التصوف فى القرنين الثالث والرابع علماً للأخلاق الدينية أساساً . ومن الطبيعى أن ترتبط الناحية الأخلاقية للتصوف لهذا العهد بالكلام فى النفس الانسانية وتصنيفها ، وبيان آفات وأمرضها وطريق الخلاص عنها . ولذلك يمكننا القول أيضاً بأن التصوف آنذاك كان مطبوعاً بطابع سيكولوجى الذى جانب الطابع الأخلاقى . وإن شئت قلت : ان مبحث الأخلاق عند الصوفية وقتئذ كان قائماً على أساس تحليل النفس الانسانية لمعرفة أخلاقها الذميمة ، والتكامل الخلقي عندهم يكون باحلال الأخلاق المحمودة عندهم محل الأخلاق الذميمة .

(٣١) فى للتصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٧٤٠ .

يقول القشيري في رسالته : « وانما أرادوا (أى الصوفية) بالنفس ما كان معلولا من أوصاف العبد ومضمونا من أخلاقه وأفعاله . ثم إن المطولات من أوصاف العبد على ضربين : أحدهما يكون كسبا له كعصاه ومخالفاته ، والثاني أخلاقه الدنيئة (النظرية) فهي في أنفسها مضمومة ، فإذا عالجها العبد ونازلها تنفتى عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق » (٣٢) .

وقد بين السهروردي البغدادي في « عوارف المعارف » ذلك الارتباط الوثيق بين علم الأخلاق وعلم النفس عند الصوفية ، فيقول إن « الصوفية رزقوا سائر العلوم التي أشار إليها المتقدمون . ومن أعز علومهم علم النفس ومعرفتها ، ومعرفة أخلاقها » (٣٣) ، ويقول الطوسي في « الملح » : « وللصوفية أيضا تخصيص في معرفة النفس وأماراتها وخطاها ودقائق الرياء والشهوة الخفية والشرك الخفى » (٣٤) . ويقول الكلاباذي في « التعرف » : « فأول ما يلزمه (أى يلزم السالك لطريق الله) علم آمات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها » (٣٥) .

فانت ترى من كل هذه الشواهد الارتباط الوثيق بين التصوف كعلم للأخلاق وعلم النفس ، فكان المتقدمون من الصوفية يجتهدون علم النفس مندرجا تحت الأخلاق أو التصوف ، وإن شئت قلت : كان علم النفس عندهم علما غائيا يهدف إلى غاية أخلاقية هي تهذيب النفس بتطويعها الفضائل الأخلاقية على اختلافها ، فلم يكن علم النفس عندهم إذن مستقلا أو موضوعيا كما هو شأنه في العصر الحاضر .

والكلام في الأخلاق ومعانيها كالمجاهدة والتوبة والصبر والرضا والتوكل والتقوى والخوف والرجاء والمحبة والذكر وغير ذلك ، والنفس وعليها والبلوك وأدابه ومراحلها ، حظ مشترك بين الصوفية القرنين الثالث والرابع جميعا ، وكتب طيناتهم حافلة بالشئ الكثير من أقوالهم في ذلك .

ولعل من أوائل من تكلموا في هذه الفاجية بشئ من التعمق ، الجارح ابن اسد الحاسبى ، وهو أحد الصوفية الذين جمعوا بين العلم بالشريعة

(٣٢) الرسالة القشيرية ، ص ٤٤ .

(٣٣) عوارف المعارف بهامش الاحياء ، ج ١ ، ص ٢٤٤ .

(٣٤) الملح ، ص ٣٢ .

(٣٥) التعرف ، ص ٨٧ .

وعلم للحقائق ، وهو بصرى الاصل مات ببغداد سنة ٢٤٣ هـ (٣٦) . وصفه
 القشيري بأنه كان عديم النظر في زمانه علما وورعا ومعاملة (٣٧) ، ووصفه
 الشمراني بقوله : « هو من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر وعلوم الاصول
 وعلوم المعاملات ، له التصانيف المشهورة ، عديم للنظر في زمانه ، وهو أستاذ
 أكثر البغداديين » (٣٨) ، وهو مؤسس مدرسة بغداد للصوفية التي اشتهرت
 اليها الجنيد المتوفى سنة ٢٩٨ هـ وأبو حمزة البغدادى المتوفى سنة ٢٨٩ هـ ،
 وأبو الحسين النوري المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، والسري السقطي المتوفى سنة
 ٢٥٣ هـ ، وغيرهم .

وقد سمي المحاسبى بهذا الاسم لمحاسبته لنفسه ، وله عدة رسائل في
 التصوف تدور حول تحليل الحياة الروحية (٣٩) ، وإخضاع الأعمال والأفكار
 للنقد والاختيار لمعرفة مدى صحتها ، ومواعلتها لحقوق الله ، وهذا هو مدنه
 من كتابه « للوعاية . لحقوق الانسـان » ، الذي يصفه ماسينيون بأنه أجمل
 كتاب عن حياة الباطن أخرجه الاسـاذم (٤٠) .

وينحـو المحاسبى في تصوفه لى التحليل المنطـقى ، يـلـفـنا عـلى ذلـك قـولـه :
 « المحاسبة والموازنة في أربعة مواطن : فيما بين الإيمان والكفر ، وفيما بين
 الصدق والكذب ، وبين التوحيد والشرك ، وبين الاخلاص والرياء » (٤١) ،
 وقوله في تحليل معانى الحزن : « الحزن على وجود : حزن على فقد . امر يجب
 (الانسان) . وجوده ، وحزن . مخالفة امر . مستحيل ، وحـب لـمـا لـحـب مـن الـظـفر
 بأمر فيتأخر عن مراده ، وحزن يتذكر من نفسه مخالفات . الحق ، فيحسـزن
 لـه » (٤٢) .

(٣٦) طبقات . السلمى ، ص ٥٦ وقد كتب عنه الأستاذ عبد الحليم
 محمود دراسة باللغة الفرنسية . كانت موضوعا أدرجة للدكتوراه من جامعة
 باريس ، ونشرت سنة ١٩٤٠ م .

(٣٧) الرسالة القشيرية ، ص ١٢ .

(٣٨) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٦٤ .

(٣٩) أهمها « للوعاية لحقوق الله » ، الذي نشرته مارجريت سميث ،
 في سلسلة جب للتذكارية ، سنة ١٩٤٠ م . وكتاب « القوهم » ،
 الذي نشره أربري ، القاهرة ١٩٣٧ م انظر Messignon . Art. Al. Mahasibi
 Encyclopedia of Islam

Messignon . Recueil . etc . q. ١٧ (٤١) .

(٤١) طبقات السلمى ، ص ٥٨ .

(٤٢) طبقات السلمى ، ص ٥٩ .

وهذا التقسيم للحزن يعتمد ولا شك على منهج الاستبطان (introspection) للنفس الانسانية ، ووصف احوالها للشعورية .

وللمحاسبي كلام في مقامات الطريق الى الله وأحواله فيه عمق التحليل ، فمن ذلك ما رواه العطار في « تذكرة الأولياء » : « أساس العبادة الورع ، وأساس الورع التقوى ، وأساس التقوى محاسبة النفس ، وأساس المحاسبة الخوف والرجاء ، والخوف والرجاء يرجعان الى العلم بالوعد والوعيد ، وفهم الوعد والوعيد يرجع الى تذكر الجزاء ، وتذكر الجزاء يرجع الى الفكر والاعتبار » (٤٣) .

وهكذا يشيد المحاسبي بالعقل من حيث انه قادر على ادراك حكمة الأوامر والنواهي ، ولكن لابد أن يقتزن هذا العقل بالتخلق . وهذا - فيما يبدو - معنى قوله : « لكن شيء جوهري ، وجوهري الإنسان العقل ، وجوهري العقل الصبر » (٤٤) ويفرق المحاسبي أيضا بين العلم النظري بالايمان ، والعلم به مع العمل كما يفرق بين العمل المظهر بحركات الجوارح ، وعمل القلوب ، قائلا : « العمل بحركات القلوب في مطالعات الغيوب أشرف من العمل بحركات الجوارح » (٤٥) .

وقد كان لكلام المحاسبي في النفس ، والسلوك ومقاماته وأحواله ، أثر على من جاء بعده من الصوفية كالغزالي الذي أفاد من كتابه « الرعاية » عند كتابة « الاحياء » وكالشاذلي الذين نصحوا مريديهم بقراءة « الرعاية » ، ولخصه أحد شيوخهم ، وهو عز الدين المقدسي (٤٦) .

ومن للصوفية الذين غلب عليهم الكلام في الأخلاق والنفس وآداب السلوك أيضا السرى السقطي ، وكان تلميذا لمعروف الكرخي ، وهو « أول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد وحقائق الأحوال » (٤٧) وهو امام البغداديين ، توفي سنة ٢٥٧ هـ ، ومن أقواله في السلوك وتربية النفس : « أتوى النسوة أن تغلب نفسك ، ومن عجز عن أدب نفسه ، كان من أدب غيره أعجز » (٤٨) .

(٤٣) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٤٤) طبقات السلمى ، ص ٥٩ .

(٤٥) طبقات السلمى ، ص ٥٩ .

(٤٦) Massignon. Art. Al-Mahasibi, Encyclopedia of Islam

(٤٧) طبقات السلمى ، ص ٤٨ .

(٤٨) طبقات الشمراني ، ج ١ ص ٦٣ ، وطبقات السلمى ، ص ٥٣ .

وكان يقول أيضا : « ما رأيت شيئا أحبط للأعمال ، ولا أفسد للقلوب ، ولا أسرع في هلاك العبيد ، ولا أدمم للأحزان ، ولا أقرب للمقت ، ولا ألزم لمحبسة الرياء ، والمعجب من قلة معرفة العبد لنفسه ، ونظره في عيوب الناس » (٤٩) .

ومن شعره الذى يصور فيه أحوال سلوكه :

لا فى النهار ولا فى الليل لى فرح فما أبالى أطلال الليل أم قصرا
لأننى طول ليلى هائم نرف وبالنهار أفاسى الهم والفكرا (٥٠)

ومن أقواله فى التخلق : « أربع من أخلاق الإبدال : استقصاء الورع ، وتصحيح الإرادة ، وسلامة الصدر للخلق ، والنصيحة لهم » (٥١) ، وقوله : « خمسة أشياء لا يسكن فى القلبد معها غيرها : الخوف من الله وحده ، والرجاء لله وحده ، والحب لله وحده ، والأنس لله وحده » (٥٢) .

ويعتبر السرى السقطى صاحب مدرسة فى التصوف ، وكان له تلاميذ حملوا مذهب صوفية البغداديين الى مواطن كثيرة من العالم الاسلامى ، فحملها موسى الانتصارى المتوفى سنة ٣٢٠ هـ الى خراسان ، وحملها أبو على الروذبارى المتوفى بالفسطاط سنة ٣٢٢ هـ الى مصر (٥٣) ، وحملها أبو زيد الأدهم المتوفى سنة ٣٤١ هـ الى جزيرة العرب .

ويعتبر أبو سميم الخراز من الصوفية المعنيين بالكلام فى مقامات الطريق الى الله وأحواله ، ويتجلى لنا هذا بوضوح من كتابه « الطريق الى الله أو كتاب الصدق » (٥٤) الذى عرض فيه لمقامات الاخلاص والصبر ، والورع والزهد والتوكل والخوف والحياء والشكر والرضا والتبوق والأنس ، وقد توفى سنة ٢٧٩ هـ . ومنهم أيضا سهل التستري المتوفى سنة ٢٩٣ هـ ،

(٤٩) طبقات الشعرائى ، ج ١ ، ص ٦٤ .

(٥٠) طبقات الشعرائى ، ج ١ ، ص ٦٤ .

(٥١) طبقات السلمي ، ص ٥٩ .

(٥٢) طبقات السلمي ، ص ٥٤ .

(٥٣) طبقات السلمي ، ص ٣٥٤ .

(٥٤) نشره الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ، لقاهرة : مكتبة

دار للعروبة .

الذى وصفه السلمى بأنه « أحد أئمة القوم وعلمائهم والمتكلمين في علوم الرياضيات ، والاخلاص ، وعيوب الأفعال » (٥٥) .

والواقع أن القرنين الثالث والرابع قد شهدا وضع قواعد السلوك للصوفى ، على نحو ما يشير إليه نيكولسون بقوله : « أما تقعيد القواعد وتنظيم رسوم الطريق الصوفى ، فانك تلمحها واضحين كل الوضوح في أقوال مشايخ ذلك العصر أينما قراتها . فانهم قسموا الطريق الى سلسلة من المراحل ، بل ميزوا بين أنواع مختلفة من الطرق . يقول يحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٣٥٨ هـ : « إذا رايت الرجل يعمل الطيبات فاعلم أن طريقه التقوى . وإذا رايته يحدث بآيات الله فاعلم أنه على طريق الإبدال (الأولياء) ، وإذا رايته يحدث بآلاء الله فاعلم أنه على طريق المحبين ، وإذا رايته عاكفا على ذكر الله فاعلم أنه على طريق العارفين » (٥٧) .

وشهد القرنان الثالث والرابع أيضا ظهور الطرق الصوفية (٥٨) في صورتها الأولى ، فقد أنشأ حمدون القصار (٥٩) المتوفى سنة ٢٧١ هـ بنيسابور فرقة الملامتية (٦٠) أو القصارية ، ووجدت فرق أخرى كالطيفورية نسبة إلى أبى يزيد البسطامى المتوفى سنة ٢٦١ هـ ، والخرافية نسبة إلى أبى سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٧٩ هـ ، والنووية نسبة إلى الحسين النورى المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، والحلاجية نسبة إلى الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ .

وأصبحت كلمة « طريقة » (٦٢) عند صوفية القرنين الثالث والرابع المذكورين في الرسالة للتشيرية تشير إلى مجموعة الأدب والأخلاق التى

(٥٥) انظر ترجمته في طبقات السلمى ، ص ٢٠٦ .

(٥٦) طبقات السلمى ، ص ٢٠٦ .

(٥٧) في التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٢٠ .

(٥٨) في التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ٢٠ .

(٥٩) انظر ترجمته في طبقات السلمى ، ص ١٢٣ - ١٢٩ .

(٦٠) تسمى كذلك نسبة إلى لوم النفس ، انظر عنهم كتاب الدكتور أبو الملا عفيفى : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، القاهرة ١٩٤٥ م ، وعن سبب تسميتهم بهذا الاسم ، انظر ص ١٥ من هذا الكتاب وما بعدها .

(٦١) انظر ترجمته في طبقات السلمى ، ص ١٦٤ - ١٦٩ .

(٦٢) وردت للكلمة في القرآن (الأحقاف : ٣٠ ، النساء : ١٦٨ ، طه : ١٠٤ ، الجن : ١١ ، ١٦) .

بتمسك بها طائفة الصوفية (٦٣) ، ويجعل التفسيرى طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر (٦٤) . ويذكر أيضا كلمة طريقة بمعنى منهج الإرشاد النفسى والخلقى الذى يربى به الشيخ مريده ، فيروى عن ابي على للحقائق قوله : « الشجرة اذا نبتت بنفسها من غير غارس فانها تورق لكن لا تثمر ، كذلك المريد اذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسا بنفسا فهو عابد هو اه لا يجد نفاذا » (٦٥) .

وفى « الرسالة التفسيرية » ما يوضح لنا ان أوائل الصوفية كانوا يستخدمون الى جانب اصطلاحى الطريق والطريقة اصطلاح السلوك (٦٦) ، أى السير فى الطريق ، وهذه الاصطلاحات كلها تعبر عندهم عن الجانب للسيكولوجى الأخلاقى من التصوف الذى يتمثل فى تصور الطريق الى الله مكونا من مراحل هى المقامات والأحوال ، مقامات يكالتوبة والصبر والرضا واليقين والمحبة والتوكل وما إليها ، والأحوال كالقبض والبسط ، والفناء والبقاء ، والهيبية والأنس ، وما إليها ، وهذه كلها فضائل وأحوال نفسية وأخلاقية تأتى ثمرة مجاهدة النفس . يترقى فيها السالك للطريق حتى يصل الى مقام التوحيد أو المعرفة بالله ، وهو آخر مقامات الطريق (٦٧) .

ولعل مما له دلالة فى هذا الصدد ان صاحب كتاب « قوت القلوب » ، وهو أبو طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، واحد كبار الصوفية الأوائل الذين تأثر بهم الغزالي ، وقد جعل عنوان كتابه فى الأصل : « طريق المريد الموصل الى مقام التوحيد » ، ويجعل المكي اسم الطريق دالا على معانى الشريعة الإسلامية والسنة ، ويجعله مرادفا للطريقة والسنة والصرط المستقيم والمحجة والنهاج والسبيل (٦٨) .

(ج) للفناء :

ظهر للكلام فى الفناء عند كثير من صوفية القرنين الثالث والرابع بوضوح ، وسنبداً بتحديد مفهومه عندهم بوجه عام :

(٦٣) الرسالة التفسيرية ، ص ٢ - ٣ ، ص ٧ .

(٦٤) الرسالة التفسيرية ، ص ١٠ .

(٦٥) الرسالة التفسيرية ، ص ١٨١ .

(٦٦) الرسالة التفسيرية ، ص ١٨١ .

(٦٧) الى هذا المعنى يشير الجرجاني فى « التعريفات » بقوله : « الطريقة هى السيرة المختصة بالسالكين الى الله تعالى مع قطع الخنازل ولترقى فى المقامات » .

(٦٨) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، القاهرة ١٩٣٢م ج ٤ ص ٣ ، ٥٠ .

ان المتأمل فيما يذكره أولئك الصوفية عن الفناء له تكثر من معنى . فهو يشير عندهم أحيانا الى معنى اخلاقي حين يعرفونه بأنه « فناء صفه النفس » (٦٩) ، أو أنه « سقوط الاوصاف المضمومة » (٧٠) ، فمن فنى عن اوصافه المضمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة . وقيل ايضا ان الفناء يعنى الفناء عن الحفظ للذنية » (٧١) .

وهم يعنون ايضا بالفناء فناء الانسان عن اراحته ، وبقاءه بارادة لاله . والى هذا يشير الطوسي بقوله : « وايضا الفناء هو فناء رؤيا العبد في افعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك » (٧٢) ، ويشير القشيري اليه بقوله : « ومن شاهد جريان القدرة في تصارييف الأحكام يقال : فنى عن حسابان الحدثان من الخلق » (٧٣) . وهذا الفناء هو الذى سماه المتأخرون من الصوفية بالفناء عن ارادة السوى .

ومن معانى الفناء عندهم أيضا الفناء عن رؤية الاغيار . او بعبارة أخرى الفناء عن شهو الخلق ، والى هذا يشير القشيري بقوله : « فإذا فنى (أى الصوفى) عن توهم الآثار من الاغيار ، بقي بصفات الحق ، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الاغيار لا عيناً ولا اثرًا ولا رسماً ولا ظلاً ، يقال انه فنى عن الخلق وبقي بالحق » (٧٤) . وهذا هو الذى اطلق عليه بعض المتأخرين من الصوفية الفناء عن شهود السوى .

وهناك خاصية معينة للفناء الصوفى من النحية السيكولوجية يذكرها الصوفية وهى ذهاب الحس والوعى ، فلا يعود الصوفى يحس بشئ من جوارحه ، ولا بنفسه ولا بالعالم الخارجى ، فيقول القشيري عن ذلك : « وإذا قيل : فنى عن نفسه وعن الخلق ، فففسه موجودة ، والخلق موجودون ، ولكنه لا علم لم بهم ولا به ، ولا احساس ولا خبر ، فتكون لففسه موجودة ، والخلق موجودون ، ولكنه غافل عن نفسه ، وعن الخلق أجمعين ، غير محس بنفسه ، وبالسلك » (٧٥) .

-
- (٦٩) اللمع ، ص ٤١٧ .
 - (٧٠) الرسالة القشيرية ، ص ٣٦ .
 - (٧١) التعريف ، ص ١٢٣ ، ١٢٥ .
 - (٧٢) اللمع ، ص ٤١٧ .
 - (٧٣) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ .
 - (٧٤) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ .
 - (٧٥) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ .

ويمكن القول ، بلغة علم النفس الحديث ، ان حالة الفناء هي الحالة الوجدانية التي يفقد فيها الشخص مؤقتا شعوره بالآنا ، وهي في اصطلاح الصوفية ايضا : « عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها » (٧٦) .

ويحاول القشيري تقريب الفناء الى الأذهان ، فيقول : وقد ترى الرجل يدخل على ذي سلطان او محتشم فيذهل عن نفسه ، وعن أهل مجلسه مية ، وربما يذهل عن ذلك المحتشم حتى اذا سئل بعد خروجه من عنده عن أهل مجلسه وهيأت ذلك للصدر ، وهيأت نفسه ، لم يمكنه الاخبار عن شيء » (٧٧) .

ويستدل على هذا الحال من القرآن الكريم قائلا : قال تعالى « فلما رأيته أكبره وقطن ايديهن » (٧٨) ، لم يجدن (أي النساء) عند لقاء يوسف عليه السلام ، على اللوحة ، ألم قطع الأيدي ، وهن أضعف الناس ، وقلن حاش لله ما هذا بشرا « (٧٩) ولقد كان بشرا ، وقتلن « ان هذا الا ملك كريم » (٨٠) ، ولم يكن ملكا ، فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق ، فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه ، فلو تغافل عن احساسه بنفسه وأبناء جنسه ، فأي أعجوبة في ذلك » ؟ (٨١) .

ويجمل القشيري تدرج الصوفي في الفناء على النحو التالي : الأول فناؤه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق (٨٢) .

ويعتبر الفناء عند الصوفية حالا عارضا لا يدوم للصوفي ، لأنه لو دلم لتعارض مع أدائه لفروض الشرع ، فيقول للكلاباذي في « التعرف » : « وحالة للفناء لا تكون على الدوام ، لأن دوامها يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات ، وعن حركاتها في أمور معاشها ومعادها » (٨٣) .

(٧٦) عبد الكريم الجيلي : الانسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ ، ج ١ ، ص ٤٩ .

(٧٧) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ .

(٧٨) سورة يوسف ، آية ٣١ .

(٧٩) سورة يوسف ، آية ٣١ .

(٨٠) سورة يوسف ، آية ٣١ .

(٨١) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ .

(٨٢) الرسالة القشيرية ، ص ٣٧ .

(٨٣) التعرف ، ص ١٢٧ .

والفناء عند الصوفية فضل من الله ، وموهبة للعبد ، وليس من الأعمال المكتسبة .

وينفى الكلاباذى عن الفناء الصوفى أيضا انه حالة مرضية فيقول : « وليس الفانى بالصعق ، ولا الممتوه ، ولا للزلزل عنه صفات البشرية ، فيصير ملكا أو روحانيا ، ولكنه فنى عن شهود حظوظه » (٨٤) .

ويختلف سلوك الصوفية في حال الفناء ، فبعضهم يعود منه الى حال البقاء ، فيثبت الاثنينية بين الله والعالم ، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة ، وبعضهم الآخر ينطلق منه الى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، التى لا تفرقه فيها بين الانسان والله ، أو بين للعالم والله ، ولذلك قيل ان الفناء ملة أقدام الرجال فاما أن يثبت للصوفى فيه ، أو تزل قدمه فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية .

وهذا يفسر لنا لماذا حذر الطوسى في « الملح » من الأخطار التى يمكن أن تتربط على حال الفناء ، فمن ذلك أن يظن الصوفى أن الفناء هو فناء البشرية ، فيصبح موصوفا بالالهية فالبشرية لا تزول عن البشر ، ولذلك « غلطت جماعة من البغداديين في قولهم انهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم الى معنى يؤديهم الى الحلول ، او الى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام » (٨٥) .

والله تعالى لا يحل في القلوب ، ولكن « يحل في القلوب الايمان به ، والتصديق له ، والتوحيد والمعرفة (له) » (٨٦) .

من هنا يمكن تقسيم صوفية القرنين الثالث والرابع ، من حيث الفناء ، الى فريقين ، فريق يستمسك بالشريعة فيه ، فلا ينطلق الى مذاهب مخالفة - ولو في ظاهرها - للتوحيد ، وفريق ينطلق الى القول شطحا بالاتحاد أو للحلول ، ويمثل أبو القاسم الجنيد الفريق الأول خير تمثيل ، على حين يمثل البسطامى والحلاج الفريق الآخر ، وفيما يلى بيان ذلك :

-
- (٨٤) للتعرف ، ص ١٣١
 - (٨٥) للملح ، ص ٥٥٢
 - (٨٦) للملح ، ص ٥٤٢

١ - الفناء في التوحيد :

تحدث كثير من صوفية القرنين الثالث والرابع في معنى التوحيد ، وقيل ان اول من تكلم بجهد فيه السري السقطي المتوفى سنة ٢٥١ هـ ، وهو خال الجنييد وأستاذه (٨٧) وقيل ان اول من تكلم أيضا في علم الفناء ، والبقاء (٨٨) ، ابو سعيد الخراز ، وهو تلميذ للسقطي ، توفي سنة ٢٧٩ هـ .

ولكن ابا القاسم الجنييد ، ولا شك ، أعمق صوفية هذه الفترة كلاما عن التوحيد والفناء فيه ، وهو أعظمهم خطرا ، ولذلك يلقب بـ « شيخ الطائفة » ، وقد وصفه القشيري في الرسالة بأنه « سيد هذه الطائفة وإمامهم » (٨٩) ، وأصل الجنييد من نهارند ، ومولده ونشأته بالعراق ، وكان فقيها على مذهب أبي تور ، وصحب خاله السري السقطي ، كما صحب الحارث بن أسد المحاسبى ، وتوفى سنة ٢٩٧ هـ (٩٠) .

ويمثل للجنييد في تصوف عصره اتجاهًا معتدلا ، وإن شئت قلت : يمثل تصوف الفقهاء المستند إلى الكتاب والسنة بشكل ظاهر ، ولعل في عبارته التالية ما يشير إلى منهجه في التصوف : يقول الجنييد : « من لم يحفظ القرآن ، ولم يكتب الحديث ، لا يفتدي به في هذا الأمر (يقصد التصوف) لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة » (٩١) ، وهو يقول أيضا : « للطريق كلها مسعودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولزم طريقته ، فإن طرق الخبيلت كلها مفتوحة عليه » (٩٢) .

وقد غلب على الجنييد الكلام في دقائق التوحيد ، وكتب تراجم إصوفية حافلة بالكثير من أقواله في هذا الصدد ، فمن ذلك ما يرويهِ للقشيري عنه قائلا : « وسئل الجنييد عن التوحيد ، فقال : أفراد الواحد ، بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته ، بأنه الواحد الذي لم يلد ، ولو يولد ، بنفي الاضداد والانداد

(٨٧) طبقات السلمي ، ص ٤٨ .

(٨٨) طبقات السلمي ، ص ٢٨٨ .

(٨٩) للرسالة القشيرية ، ص ١٨ .

(٩٠) طبقات السلمي ، ص ١٥٥ - ١٥٦ ، وللطبقات الكبرى ،

ج ١ ، ص ٧٢ .

(٩١) للرسالة القشيرية ، ص ١٩ .

(٩٢) طبقات السلمي ، ص ١٥٩ .

والاشياء . وما عبد من دونه ، بلا تنسبيه ولا تكيف ولا تصوير ولا تمثيل ،
« ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير » (٩٣) (٩٤) .

وكلام الجنيد عنا لا يخرج في معناه عن معنى التوحيد عند المتكلمين .
على أنه يتحدث عن التوحيد بمعناه الصوفي ، فيقول إن العقل عاجز عن
ادراكه ، لأنه « اذ تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت الى الحيرة » (٩٥) ،
وكان يقول كذلك : « اشرف كلمة في التوحيد ما قاله ابو بكر الصديق رضى
الله عنه : سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا لى معرفته الا بالعجز عن
معرفة » (٩٦) . ويفسر القشيري عبارة الصديق بأن المعرفة الصوفية بالله
ووحدايته كسبية في الابتداء ، ولكنها ضرورية او فطرية في الانتهاء ،
خالمعرفة الاولى اذن لا شىء بالقياس الى المعرفة للضرورية ، كالسراج عند
طلوع الشمس وانبساط شعاعها عليه ، لا تعود له قيمة . وهذا المعنى سعي
عند الغزالي ، وعند غيره من متأخري للصوفية فيما بعد ، وهو أن المعرفة
بالله مركزة في النفس الانسانية بالقوة ، كالبذر في الأرض ، او الجوهر
في قعر البحر . او في قلب المعدن (٩٧) ، وبالمجاهدة الصوفية يصل الانسان
الى التحقق بها . والتوحيد الحقيقي عند الجنيد ثمرة الفناء عن كل ما سوى
الله ، فيقول عن ذلك : « للتوحيد الذى انفرد به الصوفية هو افراد القدم
عن الحدث ، والخروج عن الاوطان ، وقطع المحاب (أى ما يحبه الانسان) ،
وتترك ما علم وجهل ، وإن يكون الحق سبحانه مكان الجميع » (٩٨) .

وهذا التوحيد عند هو توحيد الخاصة ، فيقول الطوسي في « اللمع » :
« سئل للجنيد رحمه الله عن توحيد الخاصة ، فقال أن يكون العبد شبحا بين
يدي الله عز وجل ، تجرى عليه تصارييف تدبيره » (٩٩) وهذا لا يكون
الا « بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له .. بذهاب حسه وحركته لقيام
الحق له فيما أراد منه » (١٠٠) .

-
- (٩٣) سورة الشورى ، آية ١١ .
(٩٤) الرسالة للقشيرية ، ص ١٣٥ . واللمع ، ص ٤٩ .
(٩٥) الرسالة للقشيرية ، ص ١٣٥ .
(٩٦) الرسالة للقشيرية ، ١٣٦ .
(٩٧) الرسالة للخنبة ، القاهرة ١٣٤٣ هـ ، ص ٢٤ .
(٩٨) الرسالة للقشيرية ، ص ١٣٦ .
(٩٩) اللمع ، ص ٤٩ .
(١٠٠) اللمع ، ص ٤٩ .

وبهذا الفناء في التوحيد يتحقق للصوفي « الخروج من ضيق رسوم
الزمانية إلى سعة فناء السرمدية » (١٠١) .

وواضح من كلام الجنيد انه يفسر الى توحيد من نوع خاص يقوم
على أساس من الفناء عن الإرادة ، وعما سوى الله ، بذهاب الحس والحركة ،
مع الثقة التامة بأن الله يقوم للعبد بكل شيء ، وسنجد الصوفية فيما بعد
يديرون بينهم هذا المعنى من معاني التوحيد . وعو «فناء» عن السوى .
إرادة وشهودا .

والفناء في التوحيد ، معرفة نظرية تحققت بها نفس الانسان في عالم
آخر قبل أن تتصل بالبدن في هذا العالم وهذه الفكرة عند الجنيد . وعند غيره
من الصوفية المتأخرين كابن عطاء الله السكندري (١٠٢) شبيهة بفكرة
افلاطون عن سبق وجود للنفس الانسانية في عالم المثل قبل هبوطها الى
البدن ، وعن تحققها في ذلك للعالم بالمعرفة الحقيقية (١٠٣) . ولذلك قال افلاطون
« للعلم تذكر والجهل نسيان » ، فهو فطري في النفس ، ولكن البدن حجبها
عنه . ويحلنا على أن الجنيد يرى التوحيد فطريا في النفس قوله : « (التوحيد)
ان يرجع آخر العبد الى أوله . فيكون كما كان (في للعالم السابق) قبل ان
يكون (في هذا العالم) » (١٠٤) ، ويرى الطوسي (١٠٥) أن ذلك مستند الى
قوله تعالى : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على
أنفسهم السمعت ربكم ؟ قالوا : بلى ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا
غافلين » (١٠٦) .

(١٠١) للمع ، ص ٤٩ .

(١٠٢) انظر كتابنا . ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ،

ص ١٥٨ ، ٢٧٠ .

Plato: The Dialogues, translated by B. Jowett, ed. (١٠٣)

Oxford 1953, Vol. I, Phaedo : 73—77, Vol. 3, Phaedrus :
249—251.

(١٠٤) للمع ، ص ٤٩ .

(١٠٥) للمع ، ص ٥٠ .

(١٠٦) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ والواقع ان للصوفية يأخذون في
تفسير هذه الآية برأى مؤداه . كما يذكر الفخر الرازي — أن الأرواح البشرية
موجودة قبل الأبدان ، وأن الإقرار بوجود الإله من لوازم نواتها وحقائقها .
(مفاتيح الغيب ، المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، ٥ د .
ص ١٢٢ وما بعدها) .

والفناء في التوحيد ، الذي ظهر القول به عند الجنيد ، وتابعه فيسه الصوفية السنيون : امر يقره أشد خصوم الصوفية ، ويرون أنه يتمشى مع السنة ، فيقول سعد الدين النفتاراني : « ٠٠٠ » إذ انتهى العيد في السلوك الى الله ، وفي الله ، يستغرق في بحر التوحيد والمعرفان بحيث تستمر ذاته في ذاته ، وصفاته في صفاته ، ويغيب عن كل ما سوى الله ، ولا يرى في الوجود الا الله ، وهذا الذي يسمونه (أى الصوفية) الفناء في التوحيد ، واليه الإشارة في الحديث القدسي : « لا يزال العيد يقترب الى الله بالذوافل ٠٠٠ » الخ ، وبالجمله هو طريق علم وعرفان ، وشأن وكمال ، لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا عوج في بدايته ونهايته » (١٠٧) .

وكان الجنيد في الحقيقة شخصية هامة في تاريخ التصوف الاسلامي (١٠٨) ، وترجع هذه الأهمية الى خصوصية آرائه ، ولى انه كان يجمع فيها بين الشرعية والحقيقة ، وأنه كان من أهل الرسوخ والتمكين ، لا من أرباب الأحوال والشطح ، فكان مؤثرا للصحو على السكر (١٠٩) ، وللبقاء على الفناء، وكان استاذاً قديرا يجمع حوله المريدين ليطعمهم للتصوف، ويبصرهم بكمال العلم والعمل ، وله مدرسة مشهورة في للتصوف (١١٣) ، سينهج نهجها فيما بعد الغزالي والشاذلي .

وإذا كان الجنيد يمثل الصوفية المتزنين في التمييز عن حقائق التوحيد، وكان مؤثرا للبقاء على الفناء، وللصحو على السكر ، وللفرق على الجمع (١١١) ،

(١٠٧) اقتبس منه للكمشخاوى في جامع الأصول ، ٨٠ .
 (١٠٨) قدم عنه الأستاذ علي حسن عبد القادر دراسة بالانجليزية ، ونشر رسائله ، بعنوان : *The life, personality and writings of Al. Junayd' G M. S. XIV, London 1962*
 (١٠٩) أنظر عن الجنيد أيضا :

Arberry (A. J.) : *Art. "Al-Djunaid," Encyclopaedia of Islam.*
 (١١٠) من تلاميذه عمرو بن عثمان المكي المتوفى سنة ٢٩١ هـ ، وأبو محمد الجبري المتوفى سنة ٣١١ هـ ، وقد خلف الجنيد في مجلسه ، وأبو العباس بن عطاء الأحمي المتوفى سنة ٢٠٩ هـ أو ٣١١ هـ وبنان بن الحمال الواسطي الأصل المقيم بمصر والمتوفى سنة ٣١٦ هـ ، وأبو بكر الواسطي المتوفى بعد ٣٢٥ هـ ، وأبو علي الروذباري الذي سكن مصر والمتوفى سنة ٣٢٢ هـ ، وأبو بكر اللكتاني المتوفى سنة ٣٢٢ هـ ، وأبو يعقوب النهر جودي المتوفى سنة ٣٣٠ هـ وكثير غيرهم (طبقات المسلمي ، ص ٢٠١ ، ٢٠٩ ، ٢٦٥ ، ٢٨٩ ، ٣٠٢ ، ٣٥٤ - ٣٥٥ ، ٣٧١ ، ٣٧٨) .
 (١١١) شاعت هذه المصطلحات في تصوف القرنين الثالث والرابع ،

فإن ثمة صوفية آخرين ، غلبت عليهم أحوال السكر والفناء والجمع في حبهم لله ، ونطقوا بمبارات غريبة عرفت بالشطحيات ، وإدامهم ذلك إلى إعلان اتحادهم بالله ، أو حلول الحقيقة الإلهية فيهم ، وأغلب الظن أنهم لم يقصدوا اتحاداً أو حلاً حقيقياً ، ولكن عباراتهم ملتبسة ، وقد حكم عليهم بعض الفقهاء بالخروج عن العقيدة الإسلامية ، والتمس بعض الصوفية تأويلات لأقوالهم تجعلها متمشية مع الشريعة ، وتوقف البعض في الحكم عليهم .

وقد بين لنا ابن تيمية بنوع تحليل نفسي ، كيف انطلق بعض أولئك الصوفية من حال الفناء إلى القول بالاتحاد أو الحلول ، قائلا :

« ولكن هذه الحال (أي الفناء) تعتري كثيرا من السالكين ، فيغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات ، وقد يسمون هذا فناء واصطلاما ، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات ، لا أنها في أنفسها غيبت . ومن هنا دخلت طائفة في الاتحاد والحلول ، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ، ويستغرق في ذلك ، فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله ، فيغيب ذكره وشهوده لما سواه ، فيقوم أن الأشياء قد غيبت ، وأن نفسه غيبت ، حتى يتوهم أنه هو الله ، وأن للوجود هو الله » (١١٢) .

٢ - الفناء والاتحاد :

ويمثل أبو يزيد البسطامي صوفية هذا الاتجاه الثاني للتصوف خير

فالمسكر عندهم غيبة بوارد قوى ، ويحدث إذا كوشف للعبد بنعت الجمال الإلهي ، والصح رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة ، والجمع عندهم إثبات الحق وحده ، والفرق إثبات الخلق ، وقيل للفرق أو التفرقة شهود الأغيار لله ، وللجمع شهود الأغيار بالله ، (الرسالة القشيرية ، ص ٣٨ ، ٣٥ - ٣٦) . ويصور الجنيد اختلاف أحوال الجمع والفرق والفناء والبقاء عليه قائلا : « الحقيقة تجمعني ، والحق يفرقني ، إذا قبضني بالخوف أفناني عني ، وإذا بسطني بالرجاء ردني على ، وإذا جمعتني بالحقيقة أحضرني ، وإذا فرقتني بالحق أشهدني غيري ، فطاني عنه ، فهو في ذلك كله محركي غير مسكني » (شرح الرزدي على الحكم ، ج ١ ، ص ٨١) . والفرق بين الجنيد وغيره من متأخري الصوفية من أصحاب وحدة الوجود أن الجنيد صريح في إثبات الفرق بين الله والخلق ، على حين أن أصحاب وحدة الوجود يقولون : ما ثم غير ، ويرون الوجود واحدا لا تعد فيه بوجه من الوجوه . (١١٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ، ج ١ ، ص ١٥٤ .

تمثيل (١١٣) ، وهو الاتجاه الذي يخضع أصحابه كما سبق أن ذكرنا لأحوال الوجد والفناء ، فتصدر عنهم عبارات موهمة ومستشعنة الطاهر ، في تعبيرهم عن صلة الإنسان بالله .

والبسطامي عو طيفور بن عيسى بن سرونسان من أهل بلدة بسطام ، وكان جده سرونسان عذا مجوسيا اسلم ، وقد توفي أبو يزيد سنة ٣٦١ هـ (وقيل ٣٦٤ هـ) (١١٤) .

وقد اختلفت الآراء في أبي يزيد البسطامي اختلفا بينا ، فقد رويت عنه اقوال من قبيل الشطحيات ، وربما دست عليه بعض هذه الاقوال (١١٥) ، فقد لاحظنا أن السلمي في « الطبقات » (١١٦) ، والطوسي في « اللمع » (١١٧) ، والقشيري في « الرسالة » (١١٨) قد ذكروا عنه اقوالا في التمسك بالكتاب والسنة ، وقياس احوال التصوف بالنسبة اليهما . وقد دافع الطوسي عنه في « اللمع » ، وبين أن ما نسب اليه من اقوال مستشعنة الطاهر لها تاويلات حسنة عند الصوفية ، ومنهم الجنيد (١١٩) .

وقد غلب على البسطامي في الحقيقة حال الفناء ، ولذلك تؤثر عنه فيه اقوال كثيرة . منها قوله : (للخلق احوال ، ولا حال للمعارف لأنه محيت

(١١٣) يمكن أن يندرج تحت هذا الاتجاه أبو الحسين النوري المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، وأبو حمزة الصوفي المتوفى سنة ٣٥٤ هـ ، ومحمد بن موسى الواسطي الفرغانى المتوفى بعد سنة ٢٢٠ هـ ، وأبو بكر الشيبلى المتوفى سنة ٣٣٤ هـ ، وقد أورد للطوسي في اللمع كثيرا من الأقوال المنصوبة اليهم ، والتي تحد من الشطحيات ، وتفسيره أو تفسير الصوفية لها تفسير حسن ، للمع ، ص ٤٧٨ وما بعدها .

(١١٤) طبقات السلمي ، ص ٦٧ . وانظر عن أقواله وأخباره : الخور من كلمات أبي طيفور ، تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوي شطحات الصوفية ، القاهرة ١٩٤٩ .

(١١٥) ويذهب الى ذلك أيضا نيكولسون ، وينقل عن الهروي قوله : « أن كثيرا من الأكاذيب قد انتحل باسم أبي يزيد ، مثل قوله « صبحت الى السماء وضربت قنبي بازاء العرش » . وعو القول الذى بنوا عليه قصة معراج أبى يزيد التى يقصها الطاهر ، (في التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٢٣) .

(١١٦) طبقات السلمي ، ص ٩٦ وما بعدها .

(١١٧) اللمع ، ص ٥٧ ، ١٢٨ ، ١٤٤ - ١٤٥ ، ٢٩٨ - ٢٩٩ .

(١١٨) الرسالة للقشيرية ، ص ١٣ - ١٤ .

(١١٩) اللمع ، ٤٥٩ - ٤٧٧ .

رسومه ، وغنيت هويته بهوية غيره ، وغابت آثاره بأثار غيره (١٢٠) ، وهذا لا يكون إلا بانجذاب المعارف الى الله بالكلية ، فلا يعود يشهد غيره ، فالمعارف - كما يقول أبو يزيد - (لا يرى في نومه غير الله تعالى ، ولا في بقلته غير الله تعالى ، ولا يوافق غير الله تعالى ، ولا يطالع غير الله تعالى) (١٢١) .

ويتضمن الفناء عند أبي يزيد أيضا فناء الإرادة ، وروى عنه أنه « أراد أن لا يريد » ، ويقول ابن عطاء الله شارحا هذه العبارة : « واعلم أنه قال بعضهم : ان أيا يزيد لما أراد أن لا يريد ، لأن الله تعالى اختار له ، وللعباد أجمع عدم الإرادة معه ، فهو لا يختار معه شيئا ولا يريد ، فهو في أرادته أن لا يريد موافق لإرادة الله » (١٢٢) .

على أن أهم ما يتميز به فناء أبي يزيد هو سقوط ما سوى الله شهودا ، بحيث لا يعود الصوفي مشاهدا الا حقيقة واحدة هي الله ، بل لا يعود مشاهدا لنفسه ، لتلاشي نفسه في مشهوده ، وهو ما عبر عنه بمحو الرسوم ، وفناء للهوية ، وغيبة الآثار ، وعندئذ يتحد بالحق وإلى هذا الاتحاد (١٢٣) يشير بقوله : « خرجت من الحق الى الحق حتى صاح مني في : يا من أنت أنا ! فقد تحققت بمقام الفناء » (١٢٤) . ويشير إليه أيضا بقوله : « منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآة نفسي ، لأنني لست الآن من كفتي : وفي قولي « أنا » و « الحق » انكار لتوحيد الحق ، لأنني عنكم محض . فالحق تعالى مرآة نفسي ، بل انظر : ان الحق مرآة نفسي ، لأنه هو الذي يتكلم بلساني ، أما أنا فقد غنيت » (١٢٥) .

ويسرف أبو يزيد في التعبير عن حال فئاته واتحاده بمحبوبه ، فينتطق بشطحيات غريبة نحو قوله : « اني أنا الله لا إله الا أنا فاعبدي » (١٢٦) ،

(١٢٠) الرسالة التفسيرية ، ص ١٤١ .
 (١٢١) الرسالة التفسيرية ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .
 (١٢٢) شرح الرندي على الحكم ، ج ١ ص ١٢٠ .
 (١٢٣) أنظر في أقوال أبي يزيد التتالية : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ٢٤ - ٢٥ ، وقد نقلها نيكولسون عن تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار .

(١٢٤) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٦٠ .
 (١٢٥) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٦٠ .
 (١٢٦) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٣٧ .

وقوله : « سبحانه ما أعظم شأنى » (١٢٦) ، وقوله : « خرجت من بايزيديتى كما تخرج الحية من جلدها ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشيق واحد ، لأن الكل واحد في عالم التوحيد » (١٢٨) . وسئل ما هو العرش ؟ فأجاب : أنا هو . وما هو الكرسي ؟ فأجاب : أنا هو . وما هو اللوح والقلم ، فأجاب : أنا هو » (١٢٩) .

على أنه يجب أن يوضع في الاعتبار أن مثل هذه العبارات قد نطق بها صاحبها في حالة نفسية غير عادية ، نتيجة معاناة من نوع خاص ، ولذلك يلتقى الطوسي ضوءاً على الظروف النفسية المحيطة بالشطح قائلاً : « الشطح كلام يتوجهه لللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى » (١٣٠) ، ويقول : « أن الشطح ، في لغة العرب ، هو الحركة ، يقال : شطح يشطح إذا تحرك » . فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة ، لأنها (عند الصوفية) حركة أسرار الواصلين إذا قوى وجدهم ، فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها » (١٣١) .

ويؤكد الطوسي أن الصوفي في حالة الشطح مغلوب على أمره تماماً ، ولذلك فهو معزور فيما يصدر عنه في هذه الحالة من عبارات ، ويضرب مثلاً بالماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق ، فإنه يفيض من حافته ، ويقال : شطح الماء في النهر ، فكذلك المريد الواصل إذا قوى وجدّه ، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه ، نطق بعبارات مستغربة مشكلة على فهم سامعها ، وعلى السامع أن يسأل عنها من يعلم علمها ، ولا يسارع إلى الإنكار (١٣٢) .

وقد لاحظ ماسينيون (١٣٣) ملاحظة دقيقة تتعلق بالشطح ، وهي أنه يأتي عند الصوفي بصيغة المتكلم من غير شعور منه بذلك ، وهذا يعنى أنه فنى عن ذاته ، ويبقى بذات الحق ، فنطق بلسان الحق ، وليس بلسانه هو .

(١٢٧) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٤٠ .

(١٢٨) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٦٠ .

(١٢٩) تذكرة الأولياء ، ج ١ ، ص ١٧١ .

(١٣٠) للمع ، ص ٤٢٢ .

(١٣١) للمع ، ص ٤٥٢ .

(١٣٢) للمع ، ص ٣٥٣ ، ٤٥٤ .

Essai sur les origines du lexique technique de la (١٣٣)

mystique musulmane, Paris 1922, P. 99

والعبارات التي ينطق بها الصوفي في مثل هذه الحالة لا ينطق بها في احواله
المادية لأن اللحن بها يكفر قائلها .

ويؤيد ذلك ما يشير اليه الجنيد ، وهو أن الصوفي في الشطح لا ينطق
عن ذاته وإنما عما يشاهد ، وهو الله ، وذلك فيما يروى عنه : « قليل للجنيد :
إن أبا يزيد يقول : سبحانى سبحانى ! أنا ربى الأعلى ! فقال الجنيد :
الرجل مستهلك في شهود الحلال ، فينطق بما استهلكه ، أذهله الحق عن
رؤيته آياه . فلم يشهد إلا للحس ، فنعتة » (١٣٤) .

والشطح عند البسطامى ثمرة تجربة من نوع خاص ، كما لاحظ الأستاذ
ستيس (Stace) . وقد وصف ستيس تجربة البسطامى بأنها شعور
بالاتحاد (Unitary Conciousness) وهو الشعور الذى يتجاوز كل كثرة ،
وهذه التجربة الصوفية معروفة جيدا عند دارسى موضوع التصوف ،
وشائعة في كل أنواع التصوف في الحضارات المختلفة (١٣٥) : « وهي تجربة
تلاشى ما هو ظاهر ، وتحطم الاسوار التي تحد المتناهي حتى تغنى ذاتيته ،
وتندمج في اللا متناهي ، وفي محيط الوجود » (١٣٦) .

ويستند ستيس في هذا الصدد الى عبارات للبسطامى مترجمة ، مأخوذة
من كتاب أربرى (Sufism: an account of the mystics of Islam,
London, pp . 54-52)

ونصها بالعربية :

« ذكر عن ابي يزيد أنه قال : رفغنى (الحق) مرة فأتانى بين يديه ،
وقال لى : يا أبا يزيد إن خلقى يحبون أن يروك . فقلت : زينى بوحديثك ،
والبسفى أنا نيتك ، وارفعنى الى أحديثك ، حتى إذا رأى خلقك قالوا :
رايناك ، فنكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هناك » (١٣٧) .

Recueil de textes, p. 30.

(١٣٤)

(١٣٥) يرى ستيس وجه شبه بين البسطامى والصوفية ابتداء من
أصحاب الأربانيشاد حتى إيكهارت ، ويرى وجه شبه أيضا بينه وبين
تنديسون وأرثر كويستلر في العصر الحديث ، أنظر :

Mysticism and Philosophy p, 57

Mysticism and Philosophy. pp 56-57

(١٣٦)

(١٣٧) للامع ، ص ٤٦١ .

ويرى مستيس أن التجربة الصوفية تكمن في قول أبي يزيد : « البسنى أناذيتك » ، وفي قوله - فتكون أنت ذلك ، ولا أكون أنا هناك » ، وهذه العبارة الأخيرة تعني في رأيه (١٣٨) ، أن ذاتية أبي يزيد قد اختفت أو تلاشت في الذات الكلية ، الله ، بحيث لم يعد هناك « أنا » وإنما « أنت » فقط ويرى مستيس أيضا أن تجربة فقدان الفردية أو الذاتية (Individuality) في الوجود المطلق ، هي ما يطلق عليه اصطلاحا الفناء .

والمسألة في رأينا لا تعدو مجرد شعور نفسى من البسطامى بالاتحاد ، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد ، لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية (١٣٩) ، لذلك أصاب مستيس حين وصف تجربة البسطامى بأنها مجرد « شعور » بالاتحاد ، أو الفناء في المطلق .

ولعل هذا هو ما جعل بعض الصوفية ، كالجنيد ، يلتمس للبسطامى المصغر فيما نطق به من شطحيات ، وهو أيضا ما جعل صوفيا سنيا كمحمد القادر الجيلانى - يقول : « لا يحكم الا على ما يلفظ به (الصوفى) في حالة الصحو ، وأما الغيبة فلا يقام عليها حكم » (١٤٠) . على أن من الصوفية أنفسهم من يسرى حال أصحاب الشطحيات كالبسطامى ناقصا ، ومن هؤلاء الجنيد إذ يقول : « أن أبا يزيد رحمه الله مع عظم حاله ، وعلو اشارته ، لم يخرج من حال للبدائية ، ولم أسمع منه كلمة بتدل على الكمال والنهاية » (١٤١) .

وما يقوله للجنيد يعنى أن البسطامى كان من أرباب الاحوال المفلوطين على أمرهم ، وخاضعين للوجد ، ومن هذا شأنهم يظلون دائما في البدايات ، ولا يكونون بقوة لغیرهم ، وقد قال الصوفية : صاحب الحال لا يقتدى به ،

(١٣٨) Mysticism and philosophy, p. 57.p 115
 (١٣٩) أنظر على سبيل المثال رد فخر الدين الرازى على الذين يقولون بحقيقة الاتحاد المذاهب للعقيدة الإسلامية في التوحيد ، في كتابه « المسائل الخمسون » بمجموعة الرسائل ، للقاهرة ، ١٣٢٨ هـ ، ٣٥٧ وما بعدها ، ودير بالذكر أنه يرى « أبا يزيد عارفا بالله ، كبير الشبان ، برياً عن الاتحاد والخصنول » .
 (١٤٠) أورد عبد الرحمن بدوي في كتابه « شطحات الصوفية » ، القاهرة ١٩٤٩ م ، ص ١٠ .
 (١٤١) للمص ، ص ٤٧٩ .

والاكمل أن يكون الصوفي من أرباب التمكن لا الأحوال ، فالأحوال بدائية ،
والتمكن نهائية .

وقد وصف ابن تيمية فناء البسطامي بأنه فناء قاصر ، فيقول : ان
« بعض ذوى الأحوال تمييز . فقد يقول في تلك الحال : سبحانى ! أو : ما في
الجنة الا الله ، أو نحو ذلك من الكلمات التي تؤثر عن أبى يزيد البسطامي .
وكلمات السكران تطوى ولا تترى ولا تؤدى » (١٤٢) .

وعلى كل حال فإن أصحاب الشطحيات في رأينا ليسوا من الصوفية
الكمل ، وهذا هو رأى كثير من أهل التصوف المتعلمين .

وقد اعتبر نيكولسون أن أهمية أبى يزيد البسطامي في تاريخ التصوف
الإسلامى راجعة الى أنه أول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفى الدقيق ،
أى بمعنى محو النفس الانسانية وآثارها وصفاتها ، حتى يمكن أن يعد
هذا للرجل بحق أول واضع لمذهب الفناء (١٤٣) .

على أن نيكولسون أخطأ أحيانا في نسبة القول بوحدة الوجود
(Pantheism) الى البسطامي (١٤٤) ، فإن مذهب وحدة الوجود لم يعرف
التصوف الإسلامى قبل أن عربى التوفى سنة ٦٣٨ هـ ، والحقيقة أن البسطامي
صاحب مذهب اتحادى قائم كما قلنا على أساس من الفناء ، أو بعبارة
أخرى على أساس من الشعور النفسى ، وفرق بين عبارات تصدر عن صوفى
كالبسطامي ، فنى عن كل شىء ، فلم يعد يستشعر وجودا سوى وجود الله ،
وبين مذهب صوفى فلسفى متكامل في طبيعة الوجود ، كمذهب أبى عربى ،
لا يرى الا حقيقة وجودية واحدة ، يطلق عليها اسم الله تارة ، واسم العالم
تارة أخرى (١٤٥) .

الفناء والحلول :

وإذا كان الفناء قد أدى بالبسطامي الى القول بالاتحاد ، فانه قد أدى
بصوفى آخر ، هو الحلّاج الى القول بالحلول .

-
- (١٤٢) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ١٦٨ .
 - (١٤٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه . ص ٢٢ - ٢٣ .
 - (١٤٤) فى التصوف الإسلامى وتاريخه . ص ٢٤ .
 - (١٤٥) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٤١ .

والحلاج هو أبو المنيث الحسين بن منصور بن محمد النبطاوى ، أحد كبار الصوفية في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع ، وسمى بالحلاج لأنه كان يكتسب بطحج الصوف ، ولد حوالي سنة ٢٤٤ هـ بالبليضاء في فارس ، وقيل أنه مجوسى الأصل ، وقيل أيضا أنه من نسل الصباحى أبى أيوب ، ونشأ بالمعراق وقد صاحب شيوخ التصوف في عصره كسهل التستري ، وأبى عمرو المكي ، والجنيد (١٤٦) ولكنه انفصل عنهم وراح ينشر دعوته في بلدان إسلامية عدة كخراسان والأهواز والهند وتركستان . وعند عودته من مكة إلى بغداد سنة ٢٩٦ هـ لقت حوله سريما تلاميذ عرفوا بالحلاجية .

وقد اتهم آنئذ بالشعوذة من جانب المعتزلة ، كما اتهمه الإمامية بالظاهرية بالكفر (١٤٧) .

ويقال إن السلطات في عصره اتهمته بأنه كان يتآمر على الدولة (١٤٨) ، وأنه كان يدعو سرا إلى مذهب القرامطة ، وكانوا خصوم الخلافة (١٤٩) وأغلب الظن أن السلطات خشيت منه لأنه كان يتمتع بشعبية ضخمة ، إذ التفت حوله الكثيرون ممن اعتنقوا ولايته ، وكراماته .

وقد صدرت فتوى من الفقيه داود الظاهري ضد الحلاج ، فقبض عليه عام ٢٩٧ هـ ، وأودع السجن ، ولكنه فر منه ، إلا أنه قبض عليه مرة ثانية في سنة ٣٠١ هـ ، وصدرت ضده فتوى أخرى صدق عليها القاضي المالكي أبو عمرو (١٥٠) ، وحكم عليه بالإعدام ، فصلب وقطعت يداه ورجلاه ، وفصل رأسه ، وحرقت أشاؤه ، وألقيت في نهر جلة .

(١٤٦) طبقات السلمي ، ص ٣٠٧ ، وابن خلكان : وفیات الأعيان ج ١ ، ص ١٨٣ وما بعدها ، والكوكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٧٥ - ٧٧ ، وانظر أيضا :

Massignon : Art. «Al. Halladj», Encyclopedia of Islam.

Ency. of Islam, Art. «Al. Halladj.» (١٤٧)

وفیات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٨٤ .

Ency. of Islam, Art. «Al — Halladj.» (١٤٩)

وقد لقي الحلاج مصيره في شجاعة فائقة وعز وقاتليه ، فقد ذكر انه قال
وهو مصلوب : « هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تمصبا لدينك وتقربا اليك ،
فاغفر لهم ، لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فطوا ما فطوا » (١٥١) .

وقد اختلف الناس في الحلاج وعقيدته في حياته وبعد مماته اختلفا
بيننا ، وبإلغ أصحابه فيه ذاعتقد بعضهم انه رفع الى السماء كالنبي ،
واعتقد البعض الآخر برجسته بعد أربعين يوما ، واتفق أن دجلة زاد في سنة
مقتله فادعى أصحابه أن سبب ذلك اللقاء رماده فيه (١٥١) . هذا في الوقت
الذي كفره فيه البعض ، وتوقف فيه آخرون كابى العباس بن شريح (١٥٢) .
وقد أنكر بعض معاصريه من الصوفية عليه صراحة ، ومن هؤلاء اللجنيد ،
وعصرو بن عثمان المسكى ، وأبو يعقوب النهرجورى ، وعلى بن سهل
الاصبهاني (١٥٣) . ويقول السلمى أيضا أن أكثر المشايخ قد ردوه (١٥٤) .

وقد ترك الحلاج عدة مصنفات ذكرها ابن اللنديم في الفهرست (١٥٥) ،
وأبرزها كتاب « الطواسين » (عرف بهذا العنوان لأنه يبدأ فصوله بحرف
« طس ») ، وهو مكتوب باللغة العربية في ثلث مسجوع ، وينقسم الى أحد
عشر فصلا تقصار شرح فيها الحلاج نظريته الخاصة في الولاية ، وصاغها
صياغة فياضة بالمعاطفة ، واسلوب هذا الكتاب رمزى اصطلاحى شديد
الخفاء حتى أن القارىء له ليمتعض عليه فهم مقصود مؤلفه فيه (١٥٦) . وقد
نشره الأستاذ ماسينيون ١٩١٣ ، وكتب ماسينيون عنه أيضا بحثه المشهور
« عذاب الحلاج . للشهيد المتصوف في الاسلام »

« La passion d'Al - Halladj martyr mystique de l'Islam »
ونشره في باريس سنة ١٩٢٢ ، كما نشر ديوانه سنة ١٩٢١ ، وكتاب
« أخبار الحلاج » ، بلاشتراك مع بول كراوس ، باريس ١٩٣٦ (١٥٧) .

(١٥٠) على بن أنجب الساعى : أخبار الحلاج ، للقاهرة (بدون تاريخ)
ص ١٠ - ١١ .

(١٥١) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٨٤ .

(١٥٢) أخبار الحلاج ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(١٥٣) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٨٤ .

(١٥٤) طبقات السلمى ، ص ٢٠٧ .

(١٥٥) الفهرست ، ص ٢٨٦ .

(١٥٦) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٣٢ ، ويتبين من

الطواسين أن الحلاج كان مشتغلا بأسرار الحروف .

Massignoi, Encyclopaedia of Islam. Art. Al - Halladj.

واختلف المستشرقون الذين درسوا الحلاج في اتجاهاته المذهبية . فذهب مولر (Muller) ودي هربلوت (d'Herbelot) إلى القول بأنه كان مسيحيا في السر ، ويتهمه ريسك (Reiske) بإدعاء الألوهية ، ويصفه ثولك (Thoult) بالتناقض ، وينسب إليه كريم (Kromer) القول بوحدة الوجود (monism) ، ويصفه كزانسكي (Kazanaki) بأنه عصابي ، وينقته دراون (Brown) بأنه متأثر قدير وخطير .

ويروى ماسينيون أنه ، كجدلي وصوفي في آن معا ، حاول ان يوفق بين العقيدة الاسلامية والفلسفة اليونانية على أساس من التجربة الصوفية . وهو في هذا سابق على الغزالي .

ولواقع ان الحلاج ، كالبسطامي ، كان ممن غلب عليهم حال الفناء . ولذلك صدرت عنه كما صدرت على البسطامي ، شطحيات مستشنعة الظاهر، الا ان الحلاج كان بوجه عام في تفسيره عن احواله أكثر دقة وعمقا من البسطامي ، ويبسود انه متأثر فعلا بثقافات أجنبية (١٥٨) ، كالفلسفة الإلهيلية ، والأفكار الفارسية والشيوعية (١٥٩) والعقائد المسيحية (١٦٠) .

ويصف لنا الحلاج حال فناءه قائلا : « اذا اراد الله ان يوالى عبدا من عبادہ فتح عليه باب الذكر ، ثم فتح عليه باب القرب ، ثم اجلسه على كرسي للتوحيد ، ثم رفع عنه الحجب ، فريه الفردانية بالمشاهدة ، ثم ادخله دار الفردانية ، ثم كشف عنه الكبرياء والجمال ، فاذا وقع بصره على الجمال بقى بلا هو ، فحينئذ صار للمبد فانيا ، وبالحق باقيا ، فوقع في حفظه سبحانه ، وبرئ من دعاوى نفسه » (١٦١) .

(١٥٨) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ١٣٠ وما بعدها .
(١٥٩) يرى الدكتور مصطفى كامل الشيباني ان هناك من الادلة ما يثبت ان الحلاج كان داعيا اسماعيليا او قرمظيا ، انظر كتابه : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ، بغداد ١٩٦٦ ، ص ٧٢ ، وانظر الفهرست لابن النديم ، ص ٢٠٤ .

(١٦٠) التصوف ، للثورة الروحية في الاسلام ، ص ٨٢ - ٨٤ .
(١٦١) التمهيدات لعين القضاة الهمداني ، واورده ماسينيون ، انظر :

Racueil de textes, P63.

وفي معنى الفناء يقول الحلاج ايضا (١٦٢) :

عجبت منك ومنى	يا منية التمنى
أدنيقتني منك حتى	ظننت أنك انى
وغبت في الوجد حتى	افنيقتني بك عنى

وفي حال الفناء نطق الحاج بعبارته المشهورة : « أنا الحق » (١٦٣) ،
كما نطق بمثل قوله (١٦٤) .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان ظلنا بجنا
فاذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا
وقوله :

أنت بين القلب والتغاف تجرى مثل جرى الدمع من أنفانى
وتحلل الضمير جوف فؤادى كحلول الأرواح في الأبدان (١٦٥)

وواضح من هذا ان الحلاج يصرح بلفظ الطول . ويعنى به طول
الطبيعة الالهية في الطبيعة البشرية ، او بتعبير آخر اصطلاحى عنده ، طول
الزموت في الناسوت .

ويتبين هذا أيضا من قوله (١٦٦) :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرا في صورة الأكل وللشارب
حتى لقد عاينه خلقه كحظيرة الحاجب بالحاجب

ويتضمن الحلول عند الحلاج فناء الإرادة الإنسانية تماما في الإرادة
الالهية بحيث يصبح كل فعل صادر عن الإنسان صادرا عن الله . فالإنسان
عنده « كما لا يملك أصل فعله ، كذلك لا يملك فعله » (١٦٧) .

-
- (١٦٢) المناوى : للكواكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٢٦ .
(١٦٣) الطواسين ، ٥١ ، ويقصد بها : « أنا صورة الحق » .
(١٦٤) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٨٤ .
(١٦٥) طبقات السلمى ، ص ٣٠٩ .
(١٦٦) تلبيس إبليس ، ص ١٨٢ .
(١٦٧) طبقات السلمى ، ص ٣١١ .

ويبدو في مذهب الحلاج في الحلول تناقض واضح ، فهو حيانا يقول بالحلول مع الامتزاج ، وأحيانا أخرى ينفي الامتزاج ، ويعلن التنزيه صراحة. فهو يعلن الامتزاج قائلا (١٦٨) :

مزجت روحيك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال

كما يعلن نفى الامتزاج قائلا :

« من ظن أن الالهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالالهية فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ، ولا يشبهونه » (١٦٩) .

وهو يقول أيضا : « ... وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك ، غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها » (١٧٠) .

وقد لفت مثل هذا التناقض نظر ثورك ، كما أشرنا اليه من قبل (١٧١) ، ولكنه قد يفسر بأن الحلاج كان خاضعا للفناء ، أو مذهب فلسفي متسق بمعنى الكلمة ، حتى يتفادى مثل هذا التناقض . وقد يفسر مثل هذا التناقض أيضا بأن للحلاج كان يتحاشى بعباراته التي ينزه فيها الله عن الامتزاج بالبشرية سطح الفقهاء عليه في عصره .

وأغلب الظن أن الحلول عند الحلاج مجازي وليس حقيقيا . ويؤيد ذلك عبارة ينقلها السلمي عنه ، وهي « ما انفصلت البشرية عنه ، ولا اتصلت به » (١٧٢) ، وهذا قد يعني عنده أن الإنسان - الذي خلقه الله على صورته - هو موضع التجلي الالهي ، فهو متصل بالله غير منفصل عنه بهذا المعنى ، ولكن تجلي الله للعبد ، أو ظهوره من حيث صورته فيه ، ليس يعني اتصالا بالبشرية حقيقيا ، والحلاج هنا يشعرنا صراحة بالفرق بين العبد والرب ، فليس قوله بالحلول إذن حقيقيا ، وإنما يشعرنا صراحة بالفرق بين

(١٦٨) الطواسين ، ص ١٣٤ .

(١٦٩) أخبار الحلاج ، ص ٢٨ .

(١٧٠) Maasigoon : Quatre textes relatifs à Hallaj, P.69.

(١٧١) انظر ص ١٥١ من هذا الكتاب .

(١٧٢) طبقات السلمي ، ص ٣١ .

العبد والرب ، فليس قوله بالحلول إذن حقيقيا ، وإنما هو مجرد شعور بنفسى يتم في حال الفناء في الله . أو على حـد تعبيره مجرد استهلاك الناسوت في اللاموت ، أو بعبارة أخرى فناؤه فيه ، وإلى هذا يشير بقوله : « أيها الناس إنه (أى الله) يحدث الخلق تلطفا فيتجلى لهم ، ثم يستتر عنهم تربية لهم ، فلولا تجليه لكفروا جملة . ولولا ستره لفتنوا جميعا ، فلا يديم عليهم احسدى الحاليتين ، لكى ليس يستتر عنى لحظة فاستروج . حتى استهلك ناسوتيتى في لاهوتيته ، وتلاشى جسمى في أنوار ذاته ، فلا عين لى ولا أثر ، ولا وجه ولا خبز » (١٧٣) .

وعلى ذلك فنقول بالحلاج بالحلول ثمرة وجد صوفى لا غير ، يدلنا على ذلك ما يقوله للطوسى : « سمعت عيسى القصار يقول : رايت الحسين ابن منصور (الحلاج) حسين أخرج من الحبس ليقتل ، فكان آخر كلامه : حسب للواجد أفراد للواحد » (١٧٤) .

وربما كان نطق الحلاج بالحلول نتيجة الفناء أمرا لا إرادة فيه ، وهذا هو المعز الذى اعتذر به البعض عنه ، فالغزالي مثلا يشرح لنا ، من الناحية النفسية ، كيف يمكن أن تصدر عبارات مثل عبارات الحلاج أو البسطامى عنهما دون أن تكون لهما فيها إرادة قائلا في « مشكاة الأنوار » :

« المارغون بعد المروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق » .

« لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانا علميا ، ومنهم من صار له ذلك فوقا وحالا . وافتقت عنهم الكثرة بالكثيرة ، واستغرقوا بالفسردانية المحضة ، واستهوت فيها عقولهم ، فصاروا كالمجهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ، ولا لذكر أنفسهم أيضا ، فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا سكرًا وقع دونه سلطان عقولهم ، فقال بعضهم : « أنا الحق » (يشير إلى الحلاج) ، وقال الآخر : « سبحاني ما أعظم شاني ، (يشير هنا إلى البسطامى) ، وقال الآخر : « ما في الجبة إلا الله » يشير إلى الحلاج » .

« وكلام المشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا إلى سلطان العقل ، الذى هو ميزان الله في أرضه ، عرفوا أن

(١٧٣) اخبار الحلاج ، ص ١٨ ، وقارن النص الذى أورده نيكولسون عن الطواسين (في التصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٢٣) .
(١٧٤) لللمع ، ص ١٧٨ .

ذلك لم يكن خبيثة الاتحاد . بل يشبه الاتحاد . مثل مول الماشق في حال
نوط المشق :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بحدنا
(يشبه هنا الى الحلاج) .

فلا يبعد أن يجفا الانسان مرآة فينظر فيها . ولم ير المرأة نط فيظن أن
الصورة التي رآها في المرأة متحدة بها . ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن
الخمرة لون الزجاج ، فإذا صار ذلك مالوفا ، ورسخ فيه قدمه . استغرقه ،
نقيل :

رق الزجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر
فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر
، وخرق بين أن يقال : للخمر قدح وبين أن يقال : كأنه القدح .

، وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحال فناء ، بل
فناء الفناء ، لأنه فنى عن نفسه ، وفنى عن فئاته ، فانه ليس يشعر بنفسه
في تلك الحال ، ولا بعدم شعوره بنفسه ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان
قد شعر بنفسه ، وتسمى هذه الحال بالاضافة الى المستغرق فيها بلسان
المجاز اتحادا ، ويلمان الحقيقة توحيدا ، ووراء هذه الحقائق أيضا أسرار
لا يجوز الخوض فيها ، (١٧٥) .

ولهذا فإن حلول الحلاج الذي يتم في حال الفناء عن شهود المصوى
بجختلف تماما عن مذهب وحدة الوجود (عند أبي عربي مثلا) . وقد نبه
نيكولسون الى ذلك قائلا : « ومن الخطأ أن نعتبر الأقوال التي صدرت عن
بعض الصوفية دليلا على اعتقادهم في وحدة الوجود ، كقول أبي يزيد
البسطامي : « سبحاني » ، أو قول الحلاج : « أنا الحق » ، أو قول ابن الفارض :
« أنا هي » ، فإن الصوفى لا يعين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بقرنيه
الله ، مهما صدر عنه من الأقوال المشعة بالتشبيه . وهو إذا راعى جانب
التنزيه يساعد كل شئ ، في الله ، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل
شئ ، مخالفا لكل مخلوق ، ولا يقرب بان « الكل » هو الله . فالوحدة التي

(١٧٥) مسكاة الأنوار ، للقاهرة ١٩٦٧ م ، ٤٠ - ٤١ .

(١٧٦) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ١٣١ .

يقول بها وحدة شهود لا وحدة وجود • ند على ذلك اننا يجب ألا نخطئ بين
فيض العاطفة الدينية ونظريات الفلسفة الالهية» (١٧٦) •

ويختلف الحطول عند العلاج عن نظرية وحدة الوجود في امرين : الاول
ان العلاج يقول بالثنائية بين الطبيعة الالهية أو اللاهوت ، والطبيعة البشرية
أو الناسوت (١٧٧) • والثاني انه كان طوليسا • يطلب محور صفاته التي
يشعر انها عائق له دون الوصول الى الله ، وطول الصفات الالهية محلها ،
وهذا معنى لا يرمى اليه اصحاب وحدة الوجود عندما يتكلمون عن الفناء ، بل
الفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل ، كان قد
حجب عنه اشتغاله باننيته ، فليس الأمر في زعمهم تحول في الصفات
ولا صبرورة ولا حطول» (١٧٨) •

ويرتب العلاج على قوله بالحطول قوله بتقديم النور الممجد ، وقد مهد
بذلك للصوفية المتأخرين من المتفلسفة في نظرياتهم في القطب أو الحقيقة
المحمدية أو الانسان الكامل •

ويجمل العلاج لمحمد حقيقتين احدهما قيمة وهي النور الازلي الذي
كان قبل الاكوان ، ومنه استمد كل علم وعرفان ، والاخرى حادثة وهي محمد
باعتباره نبيا مرسلا وجد في زمان ومكان معينين ، ومن ذلك الفور للتجسيم
استمد كل الانبياء السابقين على محمد ، وكذلك جميع الاولياء اللاحقين عليه ،
ومن اقواله التي تشير بهذا الى هذا •

« طس : سراج من نور اللبيب بدأ زعاد ، وجاوز المراح وساد • تمر
تجلى بين الاقمار ، برجك في تلك الاسرار • صفاء الحق دأبيا ، لجمع همته ،
وحرما ، لمظم تمهته ، وفكيا • لتمكيطه عند قربه » (١٧٩) •

(٨٧٧) اتخذ العلاج جذبين الاصطلاحين ، كما يقول نيكولسنون ، عن
المسيحيين السريان الذين استعملوها للدلالة على طبيعتي المسيح (ق) التصوف
الاسلامي وتاريخه ص (١٣٤) الا ان العلاج يشير بهما هنا الى الطبيعة
الالهية ، والطبيعة الانسانية بوجه عام •
(١٧٨) تعليقات الدكتور عفيفي على فصوص الحكم لابن عربي ،
ص ١٧ •
(١٧٩) الطواسين ، ص ٩ •

وهو يقول أيضا :

« أنوار النجوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس في
الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم . ممتة
سبقت لهم ، وجوده سبق للمدم ، واسمه سبق للظم ، لأنه كان قبل
الأمم » (١٨٠) .

وهو يقول أيضا :

« للعلوم كلها قطرة من بحره ، للحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها
ساعة من دهره » (١٨١) .

ويترتب على القول بقدم للنور المحمدي عند العلاج ، القول بوحدة
الاديان لأن مصدرها في هذه الحالة واحد . وهذه الاديان في رايه أيضا قد
فرضت على الناس لا اختيارا منهم ، ولكن اختيارا عليهم .

وقد ذكر عبد الله بن طاهر الأزدي قال : « كنت أخاصم يهوديا في
سوق بخداد ، وجرى علي لفظي أن قلت : يا كلب : عمر بي الحسين بن منصور
(العلاج) ، ونظر لي شرا وقال : لا تنبح كلبك ، وذهب سريعا ، فلما فرغت
من الخاصة تصحته ، فدخلت عليه ، فأعرض عني بوجهه ، فاعتذرت إليه
فرضي ، ثم قال :

« يا بني الاديان كلها لله عز وجل شغل بكل دين طائفة لا اختيارا منهم
بل اختيارا عليهم . فمن لام احدا ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار
ذلك لنفسه . وهذا مذهب للتبوية ، والتبوية مجوس هذه الامة ، واعلم
ان اليهودية والنصرانية والاسلام ، وهي ذلك من الاديان ، هي القاب مختلفة ،
واسامي متفاوتة ، والتصود منها لا يتغير ولا يختلف » (١٨٢) .

(د) الظلمات :

الظلمات عند صوفية القرنين الثالث والرابع تعني سكون القلب
وراحته ، وهي من خصائص تصوفهم ، وهي عديم « حال رفيع » ، ولا تكون

(١٨٠) الطواسين ، ص ١١ .

(١٨١) الطواسين ، ص ١٣ .

(١٨٢) أخبار العلاج ، ص ٣٩ .

الا لا لعبد رجع عقله ، وقوى ايمانه ، ورسخ علمه ، وصفا ذكره ، وثبتت حقيقته (١٨٣) ، وهذا لا يكون الا في نهاية الطريق .

وتد ورد ذكر الطمئنان للقلب في القرآن في مثل قوله تعالى : « يا ايها النفس الطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية » (١٨٤) وقوله تعالى : « الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب » (١٨٥) ، وقوله تعالى حاكيا عن ابراهيم : « قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطئن قلبي » (١٨٦) .

وليس من شك في ان الصوفية يمانون في بداية طريقهم صراعا نفسيا يصاحبه الحزن والتلق ، اما في النهاية فهم يتحققون بهدوء القلب نتيجة لاستقرار الايمان بالله فيه وانه مرجع لكل ، ومصدر كل نعمة ، ومنتهى كل أمل ، وبذلك يصدق توكلهم عليه وحده ، فالمعرفة الحقيقية بالله يصاحبها لطمئنان كامل ، أو فرح حقيقي ، أو سعادة غامرة .

وقد بين لنا الطوسي في « اللمع » ، في باب خاص عقده عن حال الطمائية ، ان الطمائية على ثلاثة أقسام (١٨٧) :

الأول للامة ، الذين اذا ذكروا الله اطمانوا الى ذكرهم له ، وانه سوف يستجيب لدعائهم ، ويدفع عنهم الآفات ، وهو ما قال الله : « النفس الطمئنة » (١٨٨) ، أي الطمئنة بالايمان بانه لا دفع ولا مانع الا لله .

والثاني للخاصة وهو ما اقترن بالرضا بقضاء الله ، والصبر على بلائه ، والاخلاص والتوكل والمساكن ، لتقوله تعالى : « ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » (١٨٩) ، وقوله تعالى : « ان الله مع

• (١٨٣) اللمع ، ص ٩٨ .

• (١٨٤) الفجر : ٢٧ - ٢٨ .

• (١٨٥) الرعد : ٢٨ .

• (١٨٦) البقرة : ٢٦٠ .

• (١٨٧) ما يذكره الطوسي هنا ص ٩٩ مأخوذ باختصار من كلام

للواسطي .

• (١٨٨) الفجر : ٢٧ .

• (١٨٩) النحل : ١٢٨ .

لصابرين» (١٩٠) ، فاطماتنا وسكنوا الى قوله : « مع » ، فكانت طمانيتهم
ممزوجة برؤية طاعتهم منهم .

والثالث لخاصة للخاصة ، وهو اطمئنان يختلف عن سابقه ، فأصحابه
يعلمون أن قلوبهم لا تقدر أن تطمئن الى الله ، أو تسكن معه ، عيبة له
وتعظيما ، اذ هو غاية لا تدرك لأنه « ليس كمثله شئ » (١٩١) ، ولم يكن
له كفوا أحد » (١٩٢) ، وهم كفنائهم عن أنفسهم مأخوذون بجلال الله وجماله
وعظمته ، فشغلهم ذلك عن رؤية أعمالهم ، وعن كل معنى اذ هم لله
لا شئ ، دونه .

ويشير للصوفية الى ان تحقق الصوفى بالطمانينة يضمن عليه قوة
نفسية ، ويجعل للغير يأنس به ، فيقول سهل بن عبد الله للتستري : « اذا
سكن قلب العبد الى مولاه ، واطمان اليه ، قويت حال العبد ، فاذا قويت
أنس بالعبد كل شئ » (١٩٣) .

ويشبهون كذلك الى ان اطمئنان القلوب يحدث من مداومة ذكر الله
والمعرفة به ، وقد سئل الحسن بن علي الداعقاني عن اقواله تعالى : « الذين
آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله » (١٩٤) ، فقال : ان القلوب هتت من معرفة
جلال الله تعالى وعظمته ، وبشت من معرفة رحمة الله وفضله ، وسكنت من
معرفة كفاية الله وصدقه ، واستأنست من معرفة احسان الله ولفظه (١٩٥) .

وجدير بالذكر ان للصوفية يخلطون في اعتبارهم ان من أسباب
الطمانينة ان يجد للفرد كفايته في المجتمع ، فهم لم يكونوا يعيشون في فراغ ،
ولذلك تجد صوفيا كابى سليمان الدارنى يقول : « للنفس اذا أحرزت قوتها
اطمانت » ، وسئل الشبلى عن معنى هذه العبارة ، « اذ عرفت من يقوتها
(أى الله) اطمانت » (١٩٦) ، ويقول أبو تراب للفخشي (١٩٧) كذلك :

-
- (١٩٠) الأنفال : ٤٦
 - (١٩١) الشورى : ١١
 - (١٩٢) الاخلاص : ٤
 - (١٩٣) للمع ، ص ٩٨
 - (١٩٤) الرعد : ٢٨
 - (١٩٥) للمع ، ص ٩٨
 - (١٩٦) للمع ، ص ٩٨

(١٩٧) أحد صوفية القرن الثالث ، توفي سنة ٢٤٥ هـ (الرسالة
للتفسيرية ، ص ١٧) .

« الشوكل طرح البدن في العبودية ، ونعائق القلب بالزبوبية . والطمانينة الى الكفاية ، فان أعطى شكر ، وان منع صبر » (١٩٨) .

وقد يعبر بعض الصوفية عن الطمانينة ايضا بالفرح ، والفرح الحقيقي عندهم هو شهود الله تعالى في حركاتهم وسكناتهم ، ورؤية المنعم الوحيد عليهم ، فاعمال طاعاتهم وعباداتهم ليست الا فضلا منه ورحمة ، وهذا مشار اليه في قوله تعالى : « قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون » (١٩٩) . وهذا يقتضى منهم للفرح بما من الله اليهم . لا الفرح بأعراض الدنيا ، فهذا الفرح الآخر وهم على التحقيق ، لأنه يستجلب بالتدريج موما لا حصر لها ، والى هذا المعنى يشير سهل بن عبد الله للتستري بقوله : « من فرح بغير مفروح به استجلب حزنا لا انقضاء له » (٢٠٠) .

خلاصة القول ان صوفية القرنين الثالث والرابع جعلوا حال الطمانينة مميذا لتصوفهم ويعتبر كلامهم فيه في راينا ممهدا لنظرية الغزالي في السعادة الصوفية للحاصلة عن المعرفة بالله ، كما سنتبين فيما بعد .

(هـ) الرمزية في التعبير :

من أبرز ما يميز تصوف القرنين الثالث والرابع ايضا اصطلاح اصحابه لاسلوب الرمز في التعبير عن حقائق التصوف .

ويظهرنا للتشيري في «الرسالة» على الدوافع التي دفعت اولئك الصوفية الى اصطلاح للرمزية في التعبير قائلا :

« اعلم أن من العلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها ، انفردوا بها عن سواهم ، وتواطؤا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها ، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم باطلاقتها ، وهذه الطائفة (يقصد الصوفية) مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والاجماع والمستر على من باينهم في طريقته ، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب ، غيرة منهم على

(١٩٨) الرسالة التشريعية ، ص ٧٦ .

(١٩٩) يونس : ٥٨ .

(٢٠٠) شرح للرندي على الحكم ، ج ٢ ، ص ٩٧ .

اسرارهم ان تشيع في غير اهلها ، اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف .
أو مطلوبة بضرب تصرف ، بل هي معان اودعها الله تعالى قلوب قوم .
واسْتَخْلَصَ لِحَقَائِقِهَا اسرار قوم (١) .

ويتبين من كلام القشيري أنه أصبحت للصوفية في القرنين الثالث والرابع لغة اصطلاحية خاصة ، اتفقوا عليها فيما بينهم ، بحيث يفهمونها هم ، ولا يفهمها غيرهم ، بل انها مبهمة على من ليس بصوفي ، لان هذه اللغة تعبر عن اسرار وحقائق ذوقية وهيبا لله للصوفية ، وهم يخشون ان تشيع هذه الحقائق وتلك الاسرار بين من ليسوا اهلا لها .
وينبذ القشيري هنا ايضا الى أن الصوفية كانوا يسترون معانيهم عن الأجانب عنهم ، ولعله يقصد بذلك الفقهاء الذين بدات خصوصتهم للصوفية .
بمنذ القرنين الثالث والرابع تشتد ، كما بدا صراعهم مع للصوفية واضحا من خلال محاكمات ذي النون المصري (٢٠٢) وللنوري (٢٠٣) وأبي حمزة (٢٠٤) والحلاج (٢٠٥) وغيرهم (٢٠٦) .

ويبين لنا الطوسي في «اللمع» أيضا معنى للرمز عند صوفية القرنين الثالث والرابع ، قائلا : « للرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر ، لا ينظر به إلا أهله » (٢٠٧) .

وهذا يعني ان عبارات الصوفية لهذا المهد لها في الغالب معنيان : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعقّب ، وهو المعنى الخفي ، ولذلك قال القنّاد : (٢٠٨)

(٢٠١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ ، وأنظر أيضا كلاما عن نفس المعنى في التعريف للكلاباذي ، ص ٨٨ - ٨٩ .
(٢٠٢) سمي للفقهاء به الي المتوكل ، فاستحضره من مصر ، ولكنه أمرك بمكانته ورده مكرما (وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ١٠١ ، ص ٢٦ لللمع ، ص ٤٩٣) .
(٢٠٣) أنكر عليه غلام للخليل ، واقتمه بالزندقة ، واستدعاه للخليفة الموفق عدة مرات للتحقيق فيما نسب اليه (اللمع ص ٤٩٣ - ٤٣٩) .
(٢٠٤) اتهمه للفقهاء بالحلول (اللمع ، ص ٤٩٥) .
(٢٠٥) أنظر ص ١٤٩ من هذا الكتاب .
(٢٠٦) أنظر في صراع الفقهاء مع صوفية القرنين الثالث والرابع ، لللمع ، ص ٤٩٧ وما بعدها ، والطبقات الكبرى للشعراني ، ج ١ ، ص ١٣ - ١٤ .
(٢٠٧) لللمع ، ص ٤١٤ .
(٢٠٨) القنّاد هو من صوفية القرنين الثالث والرابع ، توفي سنة ٢٢٤هـ
انظر Recueil P. 71

إذا نطقوا اعجزك مرمرى رموزهم وإن سكنوا هيهات منك اتصاله .

وقد يطلق على الرمز عند الصوفية الإشارة في مقابل العبارة ، فالإشارة عندهم ، ما يخفى عن التكلم كسفه بالمعارات للطائفة (٢٠٩) ، وهي كناية وتلويح ، وإيماء لا تصريح (٢١٠) .

وقال أبو علي الروذباري : « علمنا هذا إشارة ، فإذا صار عبارة خفى » (٢١١) ، ويقصد الروذباري أن علوم الصوفية لا يمكن التعبير عنها بالفاظ اللغة العادية وإذا اضطر الصوفي إلى التعبير عنها بهذه الألفاظ خفى معناها على الغير .

ولما كانت علوم الصوفية متعلقة بالقلب ، فقد نبهوا إلى نوعين من الكلام : كلام يخرج من القلب إلى القلب فيحدث أثره ، وكلام يخرج من اللسان إلى الأذان ولا يتجاوزهما ، ولهم في هذا عبارات طريفة :

فمن ذلك ما رواه أبو نعيم قاتلا : « كان قاص يجلس قريبا من مجلس محمد بن واسع (٢١٢) ، فقال يوما وهو يوبخ جلساءه : ما لي أرى القلوب لا تخشع ، وما لي أرى العيون لا تدمع ، وما لي أرى الجلود لا تتشعر ! فقال محمد بن واسع ، ما أرى القوم أوتوا إلا من قبلك ، إن الذكر إذا خرج من القلب وقع على القلب » (٢١٣) .

وتيل لحدود لتقصار : « ما بال كلام الصلص انفع من كلامنا ؟ قال : لأنهم تكلموا لمز الإسلام . ونجاة النفوس ، ورضا الرحمن ، ونحن نتكلم لمز النفس ، وطلب الدنيا وقبول الخلق » (٢١٤) .

ويبرى للصوفية أن العلوم الخفية التي تنكشف لهم ترد عليهم أول ما ترد مجعلة ، فلا تتبين لهم تفاصيل معانيها ، فإذا وعوها ، وتصرفت أذهانهم فيها بالاعتبار والتأمل تبين لهم ذلك ، وتظهر موافقتها للشريعة ،

-
- ٢٠٩) للمع ، ص ٤١٤ .
٢١٠) شرح الرندي على الحكم ، د ، ص ٧٩ .
٢١١) للمع ، ص ٤١٤ .
٢١٢) من أوائل الزهاد ، وانظر ترجمته في الطبقات الكبرى ، ٢ ، ص ٢١٠ .
٢١٣) شرح الرندي على الحكم ، د ، ص ٢١ - ٢٢ .
٢١٤) شرح الرندي على الحكم ، د ، ص ٢٣ .

فالنطق بالعبارات عن مثل هذه العلوم ، فضلا عن صعوبة ، فانه يتم أحيانا على غير ارادة منهم ، ودون أن يعرفوا وجهه على التحقيق ، وهذا يجعله رمزيا شحيذ الخفاء ، والى ذلك يشير القشيري بقوله : « واصحاب الحقائق يجرى بحكم للتصرف عليهم شئ ، لا علم لهم به على التفصيل ، وبعد ذلك يكشف لهم عن وجهه ، فربما يجرى على لسانهم شئ ، لا يدرون وجهه ، ثم بعد فراغهم من للنطق به يظهر لقلوبهم برهان ما قالوه من شواهد العلم (يقصد للشرعية) » (٢١٥) .

ولذلك اشترط الصوفية قبل التعبير عن حقائق للتصوف عرضها أولا على الكتاب والسنة ، واليه يشير صوفي مثل رويم بقوله : « أصح الحقائق ما قارن العلم » (٢١٦) ، وعندئذ يؤذن للصوفي في الكلام عنها ، لأنه عندئذ يتكلم بالصواب ، واليه الإشارة ، بقول الجنيد : « الصواب كل نطق عن اذن » (٢١٧) . وهذا الاذن عندهم مشار اليه في قوله تعالى : « لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا » (٢١٨) ، وفي رأينا أن ما ميز صوفية القرنين الثالث والرابع وغيرهم من الصوفية من رمزية في التعبير عن حقائق التصوف راجع أساسا الى أنهم حاولوا أن ينقلوا تجربة نفسية فائقة الى الغير في لغة الأشياء المحسوسة ، ولذلك كانت كل كلمة عندهم رمزا استخدم لا لغرضه المألوف وانما للتعبير عن حقيقة تفوق الحس (٢١٩) ، والفاظ للغة موضوعه أصلا لمحسوسات ، ومن هنا بدأ كلامهم غريبا على السامعين ، ومن هنا جاء الإنكار عليهم من خصومهم ، فيقول الكلاباذي : « اصطلحت هذه للطائفة على الفاظ في علومها ، تعارفوها بينهم ورمزوا بها ، فادركه صاحبه ، وخفى على السامع الذي لم يحل مقامه ، فاما أن يحسن ظنه بالقائل فيقبله ويرجع الى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنه ، أو يسوء ظنه به فيهوس قائله ، وينسبه الى الهذيان » (٢٢٠) .

وقال بعض المتكلمين لأبي العباس بن عطاء : « ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتقتمت الفاظا أغربتم بها على السامعين ، وخرجتم عن اللسان المعتاد ،

(٢١٥) أورده ابن عباد الرندي في شرح الحكم ، د ٢ ، ص ٤٩ .

(٢١٦) شرح الرندي على الحكم ، د ٢ ، ص ٥٠ .

(٢١٧) شرح الرندي على الحكم ، د ٢ ، ص ٢٢ .

(٢١٨) سورة النبا ، آية ٣٨ .

(٢١٩) قارن . Bowra (C. M.) : The heritage of symbolism .

(٢٢٠) للتعريف ، ص ٨٨ .

هل هذا الا طلب للتمويه ، او ستر لحوار المذهب ، فقال أبو العباس : ما فعلنا ذلك الا لنبهتكم عليه لمرته علينا ، كيلا يشر بها غير طائفتنا » (٢٢١) .
ولا ينبغي النظر الى اصطلاحات الصوفية او رموزهم على انها مجرد الفاظ ، بل هي تدل على المعاني التي وضعت لها في حالة حركية (dynamic) ، وتصور اتجاهات غاملات والأفكار التي تعتلج بها نفس المتصوف تصويراً حياً ، فهي بمثابة أدوات توظف مشاعر سامعها بمعنى الكلمة ، بشرط أن يكونوا من أهل الفوق لها .

وهذه الخاصية ، وهي تعذر التعبير عن حقائق للتصوف بالفاظ للغة (ineffability) ، موجودة في كل أنواع التصوف وقد درس الأستاذ ستيس هذه المسألة بعمق في كتابه « للتصوف والفلسفة » (Mysticism and philosophy) وذلك في فصل خاص عنوانه « للتصوف واللغة » (٢٢٢) (Mysticism and language) وهو يعرض فيه النظريات المختلفة التي قيلت في تفسير ذلك . ويرى ستيس أن تعذر التعبير عن حقائق التصوف بالفاظ للغة راجع أساساً الى أن اللغة مصبوبة في قوالب العقل ، والصوفي بالضرورة يعيش في العالم الكائني - الزماني حيث قوائين المنطق ، ولما كانت تجربته تتقوى الى عالم آخر هو عالم الواحد لا للكثير ، فهو حين ينتهي من تجربته ، ويريد أن ينقل مضمونها الى الغير ، من خلال عملية تذكر لها ، تخرج للكلمات من فمه فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات ، وهنا يتهم اللغة بالقصور ، ويظن أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه (٢٢٣) .

ويؤيد ما ذكره ستيس قول الحلاج : « للتوحيد خارج عن الكلمة حتى يصبر عنه » (٢٢٤) ، ويؤيده كذلك ما يذكره النفري ، وهو أحد صوفية القرن الرابع من غلبت عليهم للرمزية في التعبير (٢٢٥) ، في كتابه « المواقف والمخاطبات » ، « وقال لي (الحق) : العرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه ، فكيف يخبر عنى » (٢٢٦) ، و « للتواجد بالقول يصرف الى المواجيد

(٢٢١) للتعرف ، ص ٨٨ - ٨٩ .

Mysticism and philosophy, PP 227 - 306 (٢٢٢)

(Mysticism and philosophy, P- 304 - 305 (٢٢٣)

(٢٢٤) أخبار الحلاج ، ص ٤١ .

(٢٢٥) هو محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري . ويقال أنه توفي

بمصر سنة ٣٥٤ هـ .

(٢٢٦) المواقف طبعة أربري ، سلسلة جب التذكارية . ١٩٣٥ م .

ص ٦٠ .

بالمقولات ، ٠٠٠ والمواجيد بالمقولات كفر على حكم التصريف « (٢٢٧) ،
و كلما اتسعت للرؤية ضاقت العبارة « (٢٢٨) .

٤ - اجمال للخصائص العامة لتصوف القرنين الثالث والرابع :

لعله قد تبين الآن من خلال حديثنا عن صوفية القرنين الثالث والرابع ،
انه قد اكتملت لديهم عناصر للتصوف بمناه التحقيق .

فهم قد تحسّنوا عن الأخلاق ، والسلوك وللترقى فيه ، والمعرفة النوقية
المباشرة بالله ، والفناء في الحقيقة المطلقة ، والله والتحقق بالطمأنينة أو
السعادة ، كما لجأوا الى الرمزية في التعبير عن حقائق التصوف .

وهذا يعني أن الخصائص الخمس العامة التي ذكرناها في بداية
كتابنا (٢٢٩) تنطبق على تصوفهم تماما .

الا انه يجب للتنبيه الى أن الطابع الغالب عليهم - مع ذلك - هو للطابع
النفسي الأخلاقي ، فكانت عنايتهم موجهة أساسا الى الأخلاق والسلوك ، أما
المنازع الميتافيزيقية التي ظهرت عند بعضهم ، فقد ظهرت في صورة ، ولم
تظهر بعد ذلك ظهورا قويا الا عند متفلسفة الصوفية منذ للقرن السادس
الهجري وما بعده . وقد رأينا أن كلامهم في الفناء عن شهود السوى ، وما يعقبه
عند بعضهم كالبسطامي من قول بالاتحاد ، أو عند الحلاج من قول بالطلوع ،
ليس من قبيل النظريات الفلسفية فيما بعد الطليعية ، التي تعالج علاقة
الإنسان بالله ، أو علاقة العالم بالله (٢٣٠) .

ولذلك اصاب نيكولسون حين قال : « وقد وضع صوفية القرنين الثالث
والرابع نظاما كاملا في التصوف من ناحيتيه النظرية والعملية ، ولكنهم لم
يكونوا فلاسفة ، ولم يعنوا الا قليلا بالمشكلات الميتافيزيقية » (٢٣١) .

وكذلك يجب أن يوضع في الاعتبار أن الخصائص الخمس التي تنطبق
على تصوف القرنين الثالث والرابع بوجه عام ، قد لا تنطبق كلها على تصوف

(٢٢٧) المواقف ، ص ٦٠ .

(٢٢٨) المواقف ، ص ٥١ .

(٢٢٩) انظر ص ٧ - ٩ من هذا الكتاب .

(٢٣٠) انظر ص ١٤٨ ، ص ١٥٤ - ١٥٧ من هذا الكتاب .

(٢٣١) في للتصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ٢١ .

صوفي معين في هذه الفترة ، فإن بعض صوفيتها غلب عليهم ، كما رأينا ،
الكلام في ناحية معينة من نواحي التصوف دون النواحي الأخرى .

وبالجملة ، نستطيع القول بأن القرنين الثالث والرابع قد شهدا اكتمال
التصوف الاسلامي ، وأن صوفيته كما قال الدكتور ابو العلا عفيفي ، يمثلون
العصر الذهبي للتصوف الاسلامي في ارقى وأصنى مراتبه . وهم لا شك
رواد لكل من سيجي بعدهم .

الفصل الخامس

التصوف السني في القرن الخامس

١ - تمهيد .

رأينا في الفصل السابق اتجاهين متميزين للتصوف عند صوفية القرنين الثالث والرابع ، أحدهما سني ، يتقيد أصحابه فيه بالكتاب والسنة ، ويربطون أحواله ومقاماته بهما ، والآخر شبه فلسفي ، ينفرد أصحابه فيه إلى الشطحيات ، وينطلقون من حال الفناء إلى إعلان الاتحاد أو للحوال .

وقد استمر الاتجاه الأول أثناء القرن الخامس للهجري ، بوضوح ، على حين اختفى الاتجاه الثاني أثناءه ، وإن كان قد عاود للظهور ، في صورة أخرى ، عند أفراد من متفلسفة للصوفية في القرن السادس ، وما بعده .

واختفاء الاتجاه الثاني في القرن الخامس رجع في رأينا إلى غلبة مذهب أهل السنة والجماعة للكلامى - الذي انتصر له أبو الحسن الأشعري المتوفي سنة ٣٢٤ هـ (١) على ما سواه من المذاهب ، ومحاربته للغلو الذي ظهر في التصوف على يد كل من للبسطامي والحلاج ، وأصحاب الشطح عموما ، وكل أنواع الانحرافات الأخرى التي بدأت تظهر في ميدان التصوف .

ولذلك اتخذ التصوف في القرن الخامس اتجاها إصلاحيا واضحا ، على أساس من أرجاعه إلى حظيرة الكتاب والسنة ، ويعتبر الأشعري والهروي من أبرز صوفية هذا القرن للذين نحوا بالتصوف هذا المنحى السني ، وسينهج نهجهما في الإصلاح الإمام الغزالي في النصف الثاني من هذا القرن ، ويكتب بذلك الانتصار للتصوف السني ، فينتشر على نطاق واسع جدا في العالم الاسلامي ، وتستقر عائلته زمنا طويلا في المجتمعات الاسلامية .

(١) نقد أبو الحسن الأشعري مذاهب المخرفين من الصوفية القائلين بالحوال والإباحت ورؤية الله في الدنيا ، وذلك في مقالات الاسلاميين ، استانبول ١٩٢٠ ، ص ١ ، ص ٥ ، وتابعه في ذلك مدرسته ، ومنه ما جمعا هذه المذاهب بحجج قوية للفخر الرازي في « المسائل الخمسون » ، مجموعة الرسائل ، ص ٢٥٧ وما بعدها .

٢ - القشيري ونقده لوصفية عصره :

للقشيري شخصية هامة من شخصيات التصوف الاسلامي في القرن الخامس ، وترجع اهميته (٢) الى ما كتب عن للتصوف والوصفية في القرنين الثالث والرابع ، من ذوى الاتجاه للسني ، فحفظ بذلك أقوالهم ، وراثتهم في للتصوف من ناحيته النظرية والعملية .

ولد للقشيري ، واسمه عبد الكريم بن هوازن (٣) سنة ٢٧٦ هـ ، بالاستقوا ، بنواحي نيسابور . وهو من أصل عربي ، ونشأ بنيسابور ، وكانت مركزا هاما من مراكز العلم في عصره ، وهناك التقى بشيخه ابي على الحقائق المتوفى سنة ٤١٢ هـ ، وهو صوفي بارز ، فحضر مجلسه ، وأخذ عليه طريق التصوف ، وأشار عليه شيخه بتحصيل علوم الشريعة أولا ، فدرس الفقه على الفقيه ابي بكر محمد بن ابي بكر الطوسي المتوفى سنة ٤٠٥ هـ ، والكلام وأصول الفقه على ابي بكر بن غورك المتوفى سنة ٤٠٦ هـ ، وتتلמד أيضا على ابي اسحق الاسفراييني المتوفى سنة ١٤٨ هـ ، ونظر كذلك في كتب الباقلائي ، ومن هنا تمكن للقشيري من العلم بعمق أهل السنة والجماعة كما استقرت على يد الأشعري وتلاميذه ، وقد كان للقشيري من اكبر المدافعين عن هذا المذهب في عصره ضد عقائد المعتزلة والكرامية والمجسمة والشيعة ، وقد لقي في ذلك عنقا شديدا حتى أنه سجن أكثر من شهر بامر طغرىك بتدبير من وزيره الذى كان معتزليا رافضا ويصور للقشيري هذه الفتنة التى بدأت سنة ٤٤٥ هـ في رسالة له عنوانها « شكاية أهل السنة » (٤) . وقد وصف ابن خلكان القشيري بأنه « جمع بين الشريعة والحقيقة » (٥) . وقد توفى القشيري في سنة ٤٦٥ هـ (٦) .

(٢) لا يقل عنه في الأهمية أيضا صوفيان آخران هما السلمى صاحب « الطبقات » المتوفى سنة ٤١٠ هـ ، والهجويرى صاحب « كشف المحجوب » المتوفى بعد سنة ٤٨١ هـ ، وقد تتلمذ للقشيري - فيما يذكر عنه - على السلمى ، كما أن الهجويرى التقى به وبأخته في بعض مسائل للتصوف (انظر مقدمة الدكتور (في) محمد حسن للرسائل القشيرية ، باكستان ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م ، ص ٩ ، ص ٢٣) .

(٣) انظر عن تاريخ حياته وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٣٧٦ - ٣٧٨ .

(٤) انظر الرسائل القشيرية ، ص ١ - ٣٩ .

(٥) وفيات الأعيان ، ص ٣٧٦ .

(٦) كتب عنه زميلنا الدكتور ابراهيم بسيونى بحثا كان موضوعا لدرجة الدكتوراه لم ينشر بعد ، وعثر على مخطوطات له في الاتحاد السوفيتي ، ونشر تفسيره للقرآن المعروف بـ « لطائف الاشارات » مؤخرا .

والمتأمل في « الرسالة للتشيرية » يلاحظ في وضوح اتجاه التفسيرى لتصحيح التصوف على أساس عقيدة أهل السنة ، فيقول : « اعلّموا رجبكم الله أن شيوخ هذه للطائفة (الصوفية) بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل ، وعرفوا ما هو حق القدم ، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم ، ولذلك قال سيد هذه الطريقة الجنيد ، رحمه الله : للتوحيد أفراد للقدم من الحدث . واحكموا أصول المقائد بواضح الدلائل ولائع للشواهد . كما قال أبو محمد الجريرى : من رحمه الله لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهد زلت به قدم الغرور في مهواة التلف » (٧) .

وينطوى كلامه هذا على إنكار ضمنى على صوفية الشطح ، الذين نطقوا بعبارات توهم الخلط بين صفات الألوية وأخصها التقدم ، وصفات البشرية وأخصها الحدث ، إلا أنه يصرح في موضع آخر بنقدهم قائلا : « وادعوا أنهم قد تحرروا عن رق الأغلال ، وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه وهم محو (أى في حال الفناء) ، ليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحية ، وجتوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية ... الخ » .

وينقد التفسيرى صوفية عصره أيضا لتمسكهم بلباس الفقراء والصوفية مع مخالفة لباسهم في نفس الوقت لفعالهم (٨) ، وينبه إلى أن صحة اللبائن ، مع التمسك بالكتاب والسنة ، أهم من ظاهر اللباس ، فيقول : « يا أخى لا يفرنك ما ترى (عند صوفية عصره) من ظاهري للرسم ، وموجود الاسم ، فعند مطالبة الحقائق يفتضح أهل الوردوم ... وكل تصوف لا يقارنه للتنظف وللتعفف فهو مخرفة وتكلف ، وكل باطن يخالفه ظاهري باطل لا باطن ، ... وكل توحيد لا يصححه للكتاب والسنة فهو تلحيد لا توحيد ، وكل معرفة لا يقارنه ورع واستقامة فهو مخرفة لا معرفة » (٩) .

ويعطينا التفسيرى صورة أخرى عن انحرافات صوفية القرن الخامس في عبارات أخاذه ، قائلا : « أن للحقّين من هذه الطائفة (الصوفية) انترض أكثرهم ، ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم ، كما قيل :

-
- (٧) الرسالة للتشيرية ، ص ٢ .
 (٨) الرسالة للتشيرية ، ص ٣ .
 (٩) الرسائل للتشيرية ، ص ٦١ - ٦٢ .

أما الخيام فأنها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نساءها

• حصلت لفترة في هذه الطريقة ، لا بل اندرست للطريقة بالحقيقة ، مضى الشيوخ الذين كان بهم اعتداء ، وقل للشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء ، وزال الورع وطوى بساطة ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة للشرعية ، فعذوا قلة المبالاة بالحين أوتى ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودنوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا في ميدان الغفلات ، وركنوا الى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات .. الخ ، (١٠) .

وقد يكون في كلامه هذا شيء من المبالغة ولكنه على أى حال يدلنا على أن التصوف في عصره بدأ يتحرف عن مساره الأول من ناحية العقيدة ، أو من ناحية الأخلاق والسلوك ، على السواء .

ولذلك يعلن القشيري أنه كتب رسالته غيرة منه على هذه الطريقة ، فهو لا يريد أن يذكر أحد أهلها بسوء ، مستندا الى انحراف بعض الأدياء لها ، نهى على حد تعبيره بمثابة « سلوى عن الشكوى » ، مما كان عليه تصوف عصره (١١) .

وولضح مما تقدم ان اصلاح التصوف في رأى القشيري لا يكون الا بارجاعه الى عقيدة أهل السنة والجماعة ، والاعتداء في ذلك بالصوفية السنيين الذين ذكرهم في رسالته من أهل القرنين الثالث والرابع .

وسنجد أن القشيري في هذا الصدد كان ممهدا للقرن الرابع الذى انتمى الى نفس مدرسته الأشعرية ، والذي تبني نفس فكرته تلك فيما بعد ، وسار في اتجاه المحاسبي والجنيد وأضرابهما ، وحمل على أصحاب الشطحيات .

(١٠) الرسالة للقشيرية ، ص ٢ - ٣ .

(١١) الرسالة للقشيرية ، ص ٣ .

٣ - الهروى وموقفه من أصحاب الشطح :

وثمة صوفى آخر من صوفية القرن الخامس هو الهروى ، ويستند تصوفه موضح ايضا الى عقيدة أهل السنة (١٢) ، كما يعتبر من أصحاب الاتجاه الاصلاحى للتصوف ، ومن المنكرين على أصحاب الشطحيات من أمثال البسطامى والحلاج .

والهروى أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى ، ولد بهراة من أعمال خراسان ، عام ٣٩٦ هـ ، وكان - كما يقول ماسينيون - من ابرز فقهاء الحنابلة ، ومؤلفاته فى التصوف قيمة (١٣) . ولما كان الهروى حنبلياً فقد اشتمت خصوصته لذهب الأشاعرة .

وأهم ما كتب الهروى فى التصوف كتابه « منازل السائرين الى رب العالمين » ، وهو كتاب موجز شيق يصف فيه مقامات لطريق الصوفى أو منازلها ، ويجعل لها بدايات ونهايات ، ويقول : « إن العامة من علماء هذه الطائفة انتقوا على أن النهايات لا تصح الا بتصحيح البدايات ، كما أن الابنية لا تقوم الا على الأساسات ، وتصحيح البدايات هو اقامة الامر على مشاهدة الاخلاص ، ومتابعة السنة » (١٤) .

(١٢) ينتمى الهروى الى الحنابلة ، وهم من السنة والجماعة ، غاية ما فى الامر أنهم أكثر تمويلا على الحديث ، ولا يتأولون النصوص الدينية ، خلافاً للأشعرية وليس هناك فى رأينا ما يبرر اعتباره ممثلاً لنوع من التصوف خاص يسميه زميلنا الدكتور عبد القادر محمود (فى كتابه الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٠٠ وما بعدها) بالتصوف السلفى ، فإن لفظ السلفية أطلق فيما بعد على ابن تيمية وتلاميذه ، وهم السلف المتأخرون . - والمحاسبى من قبل الهروى يدرج فى عداد السلف ، (الشهرستانى : المال والخط ، بهامش الفصل ١ ، ص ٩٢ - ٩٣) لأنه دافع عن عقائد السلف ، ويقصد بهم الصحابة ومن تابعهم ، بالأدلة العقلية ، وألف فيها . لذلك فإن مذهب أهل السنة والجماعة يشمل الهروى وغيره ممن اتخذوا اتجاهه من قبله ، وهذا لا ينفى أنه توجد تحت هذا المذهب الواحد اتجاهات مختلفة بالنسبة لاستخدام التاويل أو عدم استخدامه .

Rassemblement de textes, p 90

(١٣)

(١٤) منازل السائرين ، طبع مصطفى البياضى الطبى ، القاهرة

١٣٢٨ هـ ، ص ٣ .

وقد كتبت شروح كثيرة على « منازل السالكين » من أهمها شرح ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ المعروف بـ « مدارج السالكين » ، وشرحاً للخصم المتوفى سنة ٦٥٠ هـ ، والفاركاوى المتوفى سنة ٧٩٥ هـ ، وقد نشرهما الأب دى بوركي (مفشورات المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ، ١٩٥٤ م) .

والهروى صاحب نظرية فى الفناء فى التوحيد شبيهة بنظرية الجنيد (١٥) ، وقد شرحها ودافع عنها ابن القيم فى « مدارج السالكين » ونبه الى الفرق بينها وبين الاتحاد ووحدة الوجود . ويرى الهروى للفناء درجات ثلاث يشير اليها بقوله : « الفناء » اضمحلال ما دون الحق علماً ، ثم جحداً ، ثم حقاً « (١٦) فالفناء الأول يشير الى اضمحلال المعرفة وتلاشيها فى المعروف وهو الله ، فيغيب الصوفى بمعرفته عن معرفته ، والفناء الثانى يشير الى جحد السوى فى حال الغيبة ، وهو جحد أو انكار غير حقيقى ، فقد يغيب الصوفى عن العالم دون أن ينكر وجوده وهنا الفرق بين الاتحادية والهروى كما يقول ابن القيم : « فالاتحادى يجحد السوى بالكلية ، فيقول : ما ثم غير يوجه ما » (١٧) .

والفناء الثالث هو الاضمحلال الحقيقى ، فيبعد فناء الصوفى عن شهود السوى ، يفنى عن الفناء نفسه ، ويقول ابن القيم ان هذا « الفناء فى التوحيد هو فناء خاصة المقربين » (١٨) .

ويقارن ابن القيم بين فناء الهروى وفناء اصحاب وحدة الوجود قائلاً : « فاما الفناء عن وجود السوى ، فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وأنه ما ثم غير ، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء فى الوحدة المطلقة ، ونفى التكثر والتعدد عن الوجود بكل اعتبار ، فلا يشهد غيراً أصلاً ، بل يشهد وجود المبدع عين وجود الرب ، بل ليس عندهم فى الحقيقة عبد ورب » .

« ... وأما الفناء عن شهود السوى ، فهو الفناء الذى يشير اليه أكثر الصوفية المتأخرين ، ويعدونه غاية ، وهو الذى بنى عليه أبو اسماعيل الانصارى (الهروى) كتابه (يقصد منازل السالكين) ، وجعله الدرجة

(١٥) يذكر الهروى الجنيد فى صدر المنازل ، ص ٣ ، وينقل عبارات له .

(١٦) منازل السالكين ، ص ٣ .

(١٧) ابن القيم ، مدارج السالكين ، للقاهرة ١٩٥٦م ، ١٤ ، ص ١٤٩ .

(١٨) مدارج السالكين ، ١٤ ، ص ١٥٣ .

لثالثة فى كل باب من ابوابه ، ولىس مرادهم فناء وجود ما سوى الله فى الخارج ، بل فناؤهم عن شهودهم وحسهم ، فحققته غلبة اأدهم عن سوى مشهوده ، بسل غلبته أيضا عن شهوده ونفسه ، لأنه يغلب بمعبوده عن عبادته ، وبمذكوره عن ذكره ، وبموجوده عن وجوده ، وبمحبوبه عن حبه ، وبمشهوده عن شهوده . وقد يسمى حال مثل هذا سكرًا واصطلامًا وصحوار جمعا» (١٩) .

وينقد الهوى باعتباره صاحب اتجاه سنى ، صوفية الشطح، فيقول: « ومنهم (من الصوفية المنحرفين) من لم يميز مقامات الخاصة وضرورات العامة ، ومنهم من عد الشطح المغلوب مقامًا ، وجعل لبوح الواجد (صاحب الوجد) رمز المتفكك (للصوفى الراسخ) سببًا عامًا ، وأكثرهم لم ينطق عن الدرجات» (٢٠) .

ويؤثر الهوى مقام للسكينة المتبعة من الرضا عن الله ، وهى مانعة من الشطح ، فيقول : « للدرجة الثالثة (من درجات السكينة) للسكينة التى تثبت الرضى بالقسم ، وتمنع من الشطح للفاحش ، وتقف صاحبها على حد الرتبة» (٢١) ، « وهو يعنى هنا بالشطح الفاحش ، « مثل ما نقل عن أبى يزيد ونحوه ، بخلاف الجنيد وسهل (التستري) وإمثالهما ، فإنهم لما كانت لهم هذه السكينة لم تصدر منهم الشطحات . ولا ريب أن الشطح سببه عدم السكينة ، فإنها إذا استقرت فى القلب منعت من الشطح وأسبابه» (٢٢) كما يعنى بحد الرتبة ، وقوف الصوفى « عند حده من رتبة المعبودية ، فلا يتمدى مرتبة المعبودية وحدها» (٢٣) . ولما كانت هذه السكينة « لا تنزل فى رأى الهوى . الا على قلب نبي أو ولى» (٢٤) ، فإنه ينفى بذلك صراحة أن يكون البسطامى أو الحلاج موصوفين بالولاية ، لما أشر عنهم من شطحيات فاحشة .

(١٩) مدارج السالكين ، ١ ، ص ١٥٤ - ١٥٥ .
(٢٠) منازل السائرين ، ص ٣ ، وعبارته هنا شبيهة بعبارة الجنيد حين وصف البسطامى بأنه لم يخرج عن حال للبديلة (انظر ص ١٤٧ من هذا الكتاب) .

- (٢١) منازل السائرين ، ص ٢٢ .
- (٢٢) مدارج السالكين ، ٣ ، ص ٥١٢ .
- (٢٣) مدارج السالكين ، ٣ ، ص ٥١٢ .
- (٢٤) مدارج السالكين ، ٣ ، ص ٥١٢ .

٤ - الامام الغزالي والتصوف السني :

ويعتبر الامام الغزالي أكبر مدافع في الاسلام عن التصوف السني ، وهو التصوف القائم على عقيدة اهل السنة والجماعة ، وعلى الزهد والتقشف وتربية النفس واصلاحها . ويتفق الغزالي في هذا مع صوفية الاتجاه الاول في القرنين الثالث والرابع ، والذين اشرنا اليهم في الفصل السابق ، ومع القشيري والهروي وغيرهم من السابقين عليه الذين ينتمون الى نفس الاتجاه . على ان الغزالي اعظم هؤلاء جميعا من ناحية شخصيته وثقافته وتصوفه وعلمه ، وهو يمد بحق من اعظم صوفية الاسلام ، واثره على التصوف من بعده كبير للغاية .

(١) سيرة الغزالي ومصفاته :

الامام الغزالي هو محمد بن محمد بن احمد الملقب بابي حامد (٢٥) ، والمعروف لمولده مكانته بـ (حجة الاسلام) ، كان والده - فيما يذكر بعض المؤرخين له يشغل بفن الصوف ، ولهذا عرف صوفيना بالغزالي (بتشديد الزاي) وان كان قد عرف ايضا بالغزالي (من غير تشديد الزاي) نسبة الى بلدة تسمى غزلة ، كما نقل عن السمعاني في كتاب (الانساب) .

وقد ولد بطوس من أعمال خراسان علم ٤٥٠ هـ (وقيل ٤٥١ هـ) ، ويذكر السبكي انه قربي تربية صوفية في بيت صديق لوالده متصوف ، هو واخوه ، بعد وفاة والده (٢٦) .

وقد تتلمذ للغزالي في صباه على أحد فقهاء طوس ، وهو أحمد لاركانى ، ثم سافر الى جرجان لياخذ عن الامام ابي نصر الاسماعيلي وعاد بعد ذلك الى طوس ، ثم قدم نيسابور ، واختلف الى دروس أحد الأئمة المشهورين من المتكلمين الأشعرية هو أبو المعالي الجويني الملقب بـ (امام الحرمين) وقد (جد واجتهد حتى برع المذهب والخلاف والجدل والأصليين) علم الكلام وأصول الفقه) ، والمنطق ، وقرأ للحكمة والفلسفة واحكم كل ذلك ، وفهم

(٢٥) انظر في ترجمته : وفيات الأعيان ، د ١ ، ص ٥٨٦ - ٥٨٨ ، وطبقات الشافعية للسبكي ، د ٤ ، ص ١٠١ - ١٧٢ ، واتحاف السادة المتقين للزبيدي ، د ١ ، ص ٢ - ٥٣ ، وكتاب سيرة الغزالي وأقوال المتقنين فيه ، جمع وتحقيق عبد الكريم العثمان ، د ل الفكر بدمشق .
(٢٦) طبقات لأشافعية ، د ٤ ، ص ١٠٢ .

كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد عليهم وإبطال دعائهم ، وصنف في كل فن من هذه العلوم كتباً أحسن تأليفها) ، وكل ذلك (في مدة قريبة) حتى (صار من الأعيان المشار إليهم في زمن استاذة (الجويني) ، (٢٧) ، على حد تصوير ابن خلكان .

وظل الغزالي ملازماً لأستاذه الجويني إلى أن توفي هذا الأخير سنة ٤٧٨ هـ ، فخرج من نيسابور " العسكر " ، ولقي الوزير المشهور نظام الملك ، فأكرم وفادته وعظمه وبالح في " تنبال عليه ، وقد أدرك نظام الملك مكانة الغزالي ، وتروى في ذلك رواية مؤداها أنه قد جرت بينه وبين بعض العلماء بحضرته مناظرة في عدة مجالس فظهر الغزالي عليهم جميعاً . وغدئذ اشتهر اسمه وعهد إليه نظام الملك بالتدريس في مدرسته ببغداد ، وهي المعروفة بالنظامية ، فقدم بغداد سنة ٨٤ هـ ، ولقي بها دروسه فأعجب بها أهل العراق .

وكان الغزالي إبان هذه المرحلة من حياته قد حصل كثيراً من العلوم وتعمق فيها ، ومن بين هذه العلوم الفلسفة ، ولطه أقبل على دراستها لكي يزيل ما بدا يساوره من شكوك إبان تدريسه ، ولكنه لم يتوصل من تلك " زم على اختلافها إلى ما فيه راحة نفسه واستبد به التلق الففسى إلى حد أدى به إلى أزمة عنيفة ، وصفها لنا وصفا شيقاً في كتابه " المنقذ من الضلال " ، الذي يشبه كتاب القميس لأوغسطين " الاعترافات " Confessions .

وكان من نتائج هذه الأزمة أن لنصرف الغزالي عن تدريس ما كان يدرسه من العلوم ، وأقبل على العزلة عن الناس ، مع أنه كان قد أصاب في التدريس شهرة واسمعة وحقق لنفسه من اللجاء والنفوذ ما يصبو إليه للماديون من الناس .

ولم يحمل الغزالي على هذا في رأينا إلا صدقه مع نفسه ، إذ كان يعلم منها أنه لم يخفمه إلى طلب العلوم الدينية وتدريسها إلا طلب اللجاء وانتشار الصيت ، فاستحضر حاله هذا ، وطلب الخلاص عن الرياء .

ويصور لنا الغزالي أزمة تلك قائلًا :

« ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق (التعلقات الدنيوية) ، وقد أحدثت (أحاطت) بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالي واحسنها للتدريس ، فإذا أنا مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة . ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أنفي على شفا جرف هار (٢٨) ، وأنني قد اشفيت على النار إن لم اشتغل بتلافي الأحوال .

« فلم أزل اتفكر فيه مدة ، وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ، ومفارقة تلك الأحوال يوما ، وأحل العزم يوما ، وأقدم فيه رجلا ، وأؤخر عنه أخرى ، لا تصفولي رغبة في طلب الآخرة بكرة الا ويحمل جند الشهوة حملة فيفتقرها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ، ومنادى الايمان ينادى الرحيل ، للرحيل فلم يبق من العمر الا القليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من الملهم والعمل رياء وتخيل ، ثم يعود الشيطان فيقول : هذه حالة عارضة وإياك أن تطاولها فانها سريمة للزوال .

« فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريبا من ستة أشهر . وفي هذا الشهر جاوز الأمر حسد الاختيار إلى الاضطرار ، اذ أقفل الله على لساني حتى اعتزل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا تطييبا لقلوب المختلفين إلي ، فكان لا ينطق لساني بكلمة ، ولا أستطيعها البتة ، ثم وورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب ، بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب ، فكان لا يفساغ لي شربة ، ولا ينهضم لي لقمة . وتعدى (الأمر) إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء قلمهم من العلاج وقالوا : هذا امر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج ، الا بأن يتروح للسر عن اللهم المم .

« ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختياري ، التفت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، (٢٩) .

(٢٨) الجرف ما تجرفه السيول ، وكلته من الأرض ، ومنه المثل : « فلان يبني على جرف هار ، لا يدري ما يلبس من نهار » اقرب الموارد للشرتوني ، مادة « الجرف » .

وهكذا نشأت النزعة الى التصوف عند الغزالي • وكانت هذه المرحلة من حياته الروحية بمثابة الاستعداد النفسى لسلوك طريق التصوف ، ومى مرحلة تتربك من عدة حالات وجدانية كالتشك والقلق والكآبة والحسزن العميق والخوف من المجهول ومحاولة ادراك حقيقة الكون وكشف المحجوب ، واحساسات أخرى غامضة تنتهى كلها بالاتجاه الى الله •

كان الاتجاه الى الله اد هو الدواء الشافى لازمة الغزالي ، وهو يصور لنا شفاءه قائلا : « فاعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين • ولم يكن كل ذلك بنظم دلييل وترتيب كلام • بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الاجلة المجردة فقد ضيق رحبة الله الواسعة » (٣٠) •

اصبح للغزالي يستقضى في سلوكه بنور الايمان ، ولكنه ظل يبحث عن الحقيقة في المذاهب المختلفة التى كانت موجودة في عصره ، وذلك في اد اتقلدني فكرية أراد أن يرتفع بها ، على حسد تعبيره هو ، من خضيض التقليد الى يفاع (٣١) الاستبصار ، واتخذ لنفسه قاعدة منهجية عبر عنها بقوله : « ان العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه العلوم انكشافا لا يبتى معه ريب ، ولا يقارنه لمكان الغلط والوهم » (٣٢) ، وهي قاعدة تذكرنا بالقاعدة الاولى من قواعد منهج الفيلسوف الفرنسى المحدث ديكارت التى تجعل من بدامة الفكرة ، أو وضوحها وتميزها ، أساسا ليقينها (٣٣) •

ثم حصر الغزالي بعد ذلك طالبى الحق في عصره في أربعة اصناف :

-
- (٢٩) المنقذ من الضلال ، بهامش الانسان الكامل للجبلى ، ص ٣٢ - ٣٣ •
 (٣٠) المنقذ من الضلال ، ص ٧ •
 (٣١) اليفاع القل المشرف ، أو ما ارتفع من الأرض ، اقرب المولرد للشرتونى مادة « لليفاع » •
 (٣٢) المنقذ من الضلال ، ص ٤ •
 Discours de la methode, O' euvres de Descartes, (٣٣)
 Ed. Joseph Gibert, p 26.

المتكلمين والباطنية (أو التعليمية) والفلاسفة والصوفية ، ونقد المتكلمين والباطنية من الشيعة والفلاسفة في « المتقذ من الضلال » ، وقد تقدم أيضا في « احياء علوم الدين » ، وانتهى الى ان الصوفية هم ارباب الحق مبينا ان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتزهد عن اخلاقها الخسومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليله بذكر الله . وابتدا الغزالي بتحصيل علم الصوفية من مطالعة كتبهم ، وكلام مشايخهم حتى يقف على كنه مقاصدهم العلمية ، فحصل ما أمكنه تحصيله من طريقهم بالتعلم والسماع ، ولكنه ظهر له ان اخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتجل الصفات . فعلم يقينا انهم ارباب احوال لا اصحاب اقوال ، وتبين له ان لا مطمع في سعادة الآخرة الا بالقوى وكف للنفس عن الهوى ، ورأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجاف عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود ، والاقبال بكنه الهمة على الله .

اتقبل للغزالي بعد ذلك على حياة من نوع جديد ، وهي حياة الزهد والعبادة والتكامل الروحي والاخلاقي والتقرب الى الله . وفي سنة ٤٨٨ هـ خرج من بغداد (٣٤) وقصد الى الحج ، ولما انتهى من الحج ذهب الى الشام سنة ٤٧٩ هـ ، واقام بدمشق يدرس بزاوية الجامع في الجانب الغربي منه ، وانتقل منها الى بيت المقدس ، واجتهد في العبادة ، وقيل انه قدم مصر واقام بالاسكندرية مدة ، ثم عاد الى طوس واشتغل بالتأليف . ويقول ابن خلكان انه « ألزم بالعود الى نيسابور والتدريس بها بالمدرسة النظامية ، فأجاب الى ذلك بعد تكرار الماودات ، ثم ترك ذلك وعاد الى بيته في وطنه ، واتخذ خانقاه (بيتا) للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جواره ، ووزع أوقاته على وظائف الخير من ختم القرآن ومجالسة أهل القلوب ، والمقود للتدريس الى أن انتقل الى ربه (٣٥) ، وكان ذلك في يوم الاثنين رابع عشر من جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ .

(٣٤) ألقى بعض الباحثين شكاً على دوافع خروج الغزالي من بغداد ، فقال بعضهم فعمل الى ذلك الخوف من الباطنية خصوصاً بعد اغتيالهم نظام الملك ، ويرى ماكرونالد انه كان لاضطراب الأحوال سياسياً بعد وفاة نظام الملك (سيرة الغزالي ، ص ١٧ - ٢٢) .
(٣٥) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٥٨٧ .

ولقد كان الامام الغزالي مفكرا خصب الانتاج واسع الثقافة ، وهو قد
الف عددا ضخما من الكتب والرسائل قدرها بعض شراح الاحياء بما يقرب
من ثمانين ، وهي في مجالات عدة كالفقه واصوله وعلم الكلام والأخلاق
والجدل والفلسفة والتصوف (٣٦) وسنشير هنا فقط الى أبرزها .

ففي مجال الفلسفة نجده قد ألف كتابه المشهور « مقاصد الفلاسفة »
ليعرض فيه علومهم الطبيعية والالوية عرضا موضوعيا وذلك طبقا لمذهب
ابن سينا في الجملة (٣٧) ، وكتابه « تهافت الفلاسفة » الذي يفند فيه
مذاهبهم مبينا ما فيها من التناقض والقصور ، والظاهر انه ألفه قبل مغادرة
بغداد سنة ٤٨٨ هـ ، وهو قد حذرهم كما هو معلوم في مسائل ثلاث ، وهي
قولهم بقدم العالم ، وانكار علم الله بالجزئيات ، وانكار الحشر الجسماني .

وفي مجال علم الكلام نجد له كتابا تشهد له بالتعمق في مباحثه مثل
« الاقتصاد في الاعتقاد » و « الجام للعوام عن علم الكلام » ، وهو
كمتمكلم يعتبر من أئمة الأشعرية من أهل السنة .

وللغزالي ايضا كتاب مشهور في علم المنطق هو « معيار العلم » .

ونحن واجدون للغزالي في مجال الفقه الوسيط والبسيط والوجيز
والخلاصة . اما في مجال أصول الفقه فله كتاب مشهور هو « المستصفي » .

أما كتبه ورسائله في التصوف كثيرة أهمها « لحياء علوم الحين » ، وقد
أبان فيه بالتفصيل عن مذهبه في التصوف رابعا إياه بالفقه والأخلاق
الدينية . و « المنقذ من الضلال » الذي صور فيه حياته الروحية أجمل
تصوير ، و « منهاج العابدين » ، و « كيمياء السعادة » و (الرسالة اللذنية)
و (مشكاة الأنوار) ، و (المضمون به على غير أهله) ، و (المقصد الأسنى
في شرح أسماء الله الحسنى) ، وغير ذلك .

(٣٦) أنظر ما نقله عبد الكريم العثمان عن الزبيدي متعلقا بمصنفات
الغزالي في كتابه سيرة للغزالي ، ص ١٨٨ وما بعدها ، وهي مرتبة بحسب
حروف الهجاء . وقد نشر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي كتابا عن
مصنفات للغزالي .
(٣٧) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، للترجمة العربية ،
ص ٢٤٧ .

وقد وصف ابن خلكان (٢٨) كتب الغزالي بأنها (كثيرة وكلها نافعة) ،
 ووصف (أحياء علوم الدين) بأنه (من أنفس الكتب وأجملها) . وقد
 عكف الناس على كتبه قديما وحديثا لما عرفوه عن مصنفها من علو المكانة ،
 ولما وجدوا فيها من الفائدة المحققة ، وتأثروا بها . فكانت فتحا جديدا في
 تاريخ الحياتين الفكرية والروحية في الاسلام .

وقد عرف المدرسيون (The Scholastics) في أوروبا الغزالي وفلسفته ،
 وذلك من خلال ما ترجم من بعض كتبه في العصر الوسيط ، فقد ترجم
 جنديسالفو (Gundisavo) « مقاصد الفلاسفة » إلى اللاتينية ، ونشر في
 فينيسيا (venice) سنة ١٥٠٦ م . وترجم كالونيموس (Calonymus)
 كتابه « تنهاض الفلاسفة » إلى اللتينية أيضا . وترجم من مؤلفاته إلى
 العبرية نفس الكتابين اللذين ذكرناهما ، وبعض رسائل أخرى قصيرة ،
 وترجمت أجزاء من «أحياء علوم الدين» إلى بعض اللغات الأوروبية كالانجليزية
 والأسبانية . وترجم هومس (Homes) ، إلى الباني (Albany) «كيمياء السعادة»
 إلى الإنجليزية ، سنة ١٨٧٣ م ، وترجمه دي فيلد (de Field) في لندن
 سنة ١٩١٠ م . وترجم باربييه دي مينارد (Barbier de Minard) ، المقتد
 من الضلال ، إلى اللغة الفرنسية ، ونشره في « المجلة الآسيوية » (Journal
 Asiatique) سنة ١٨٧٨ م ، وترجمه أيضا شمويلدز (Schmoelders)
 إلى اللغة الفرنسية ، كما ترجمه دي فيلد إلى الإنجليزية سنة ١٩٠٩ م .
 وعنى بلاثيوس (Palcios) بدراسته وترجمة كثير من فصول كتبه الأخرى
 إلى الأسبانية ، كما ترجمت رسالته « أيها الولد » إلى الألمانية ، ترجمها
 هامر بيرجستال (Hammer Purgstall) ونشرت في فينيا سنة ١٨٣٨ م ،
 وترجمها شيرز (Scheres) إلى الإنجليزية ، ونشرت في بيروت سنة ١٩٣٣ م ،
 وترجمها محمد بن شنب إلى الفرنسية سنة ١٩٠١ م ، ونشرت في « المجلة
 الأفريقية » (Revue Africaine) ، وترجمها المستشرق الإسباني لاتور
 (Lator) إلى الإسبانية ، ونشرت في بيروت سنة ١٩٥٥ (٣٩) .

أما للدراسات التي كتبت عن الغزالي في أوروبا والشرق فأكثر من أن
 تحصى ، وقد ذكر منها المستشرق الإسباني هرناندس (Hernandez)

(٢٨) وفيات الأعيان ، ١ ، ص ٥٨٧ .

Hernandez (M. C.) : Historia de la filosofia Española, (٢٩)

Filosofia Hispano — Musulmana, Madrid, 1957.

أربعين دراسة(٤٠) تتناول مختلف نواحي حياة الغزالي وفكره ، واثره في الفكر الاسلامي والأوروبي .

وقد أبدى كثير من الدارسين في الغرب إعجابهم بالغزالي الفيلسوف والمتصوف حيث أنه لا يزال إلى يومنا هذا صاحب أفكار حية .

وقد وصفه ماكدونالد (Macdonald) في المقال الذي كتبه عنه في دائرة المعارف الاسلامية بأنه « أكثر المفكرين الذين أنجبهم الاسلام أصالة ، وأكبر علماء العقائد فيه » (٤١) .

(ب) ثقافته واثرها على تصوفه :

كان الغزالي ذا ثقافة واسعة عميقة ، ففسد أحاط بثقافات عصره على اختلافها واستطاع أن يتمثلها تمثلا غريبا ، ويتبين ذلك بوضوح من مطالعة مصنفاته .

والغزالي كفقيه ينتمي إلى الشافعية ، وكمتكلم إلى الأشعرية ، وهو إلى جانب تمكنه من العلوم الشرعية ، متمكن أيضا من الفلسفة والمنطق ، حتى أن بعض النقاد يعتبرون علمه بالفلسفة لا يقل عن علم الفلاسفة أنفسهم بها ، وليس من شك في أن عرضه لمذاهب الفلاسفة في « المقاصد » ، ونقده لهم في « التهافت » يدلان على علم واسع بالفلسفة اليونانية ، ولحاطة بخصائيق مذاهبها .

على أنه يجب أن يوضع في الاعتبار دائما أن الغزالي ليس فيلسوفا مع علمه الواسع بالفلسفة ، فهو قد رفض الفلسفة طريقا إلى اليقين(٤٢) ، وأثر عليها للتصوف ومنهجه الذوقي .

والغزالي مع نقده للمتكلمين ، يظل في رأينا ، حتى بعد تصوفه ، متكلمنا أشعري العقيدة ، ينظر إلى علم الكلام على أنه فرض كفاية(٤٣) ، إذ

(40) Ibid, pp 154 — 155.

(41) Art . Al Ghazali . Encyclopedia of Islam.

(٤٢) انظر المنقذ من الضلال ، بهامش الاقسان الكامل ص ١٠ وما بعدها ، وص ٢٢ .
(٤٣) احياء علوم الدين ، ١ ، ص ٢٠ ، ص ٣٦ ، ص ٨٧ .

هو يقيم تصوفه على اساس دائم من الفقه وعلم الكلام معا ، وفقده للمتكلمين يتعلق اساسا بمنهجهم ، وليس بالعقائد الاسلامية التي يشتغلون باثباتها والدفاع عنها ، والتي هي اساس كل تصوف .

وقد أثر الغزالي للتصوف للسني الذي يقوم على اساس عقيدة اهل السنة والجماعة ، وابعد عن ميدانه كل اثر للزعات المغنوصية على اختلافها ، والتي تآثر بها فلاسفة الاسلام ، والاسماعيلية من الشيعة ، واخوان الصفا وغيرهم ، وابعد عن ميدانه كذلك الهيات ارسطو وما علق بها من نظرية الفيض والاتصال ، بحيث يمكن القول فعلا بأن تصوفه اسلامي الاتجاه .

والغزالي يعلن اعجابه ببعض صوفية القرنين الثالث والرابع من ذوى الاتجاه السني ، فهو يأخذ عن الحارث المحاسبي ، ويعجب به اعجابا كبير ، على نحو ما يذكر ابن عباد للرندى في « شرح الحكم » قائلا : « ألف ٠٠٠ الامام أبو عبد الله الحارث المحاسبي كتابا سماه « الفصائح » جمع فيه من معائب النفس وشروها جملة شافية ، ونبه فيه على سنن دراسة عافية ، مما كان عليه سلفنا الصالح رضوان الله تعالى عليهم ، مع التفتيش والتفقد والنظر فيما يصلح به اعمالهم واحوالهم وانفسهم ، والمحافظة على تطهير الاسرار والقلوب ، والمبالغة في الحذر من محقرات الذنوب » .

« وقد نقل الامام للغزالي قدس الله سره ، منه فصلا في كتابه (يقصد الاحياء) ، واعتمد فيه ذكره بلفظه ونص خطابه ، وبعد ان اثنى على مؤلفه بما هو امله ، ابان للجاهل به علمه وفضله ، فقال في حقه : « والمحاسبي رحمه الله تعالى حبر الأمة في علم المعاملة ، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار العبادات » (٤٤) .

ولعل هذا يفسر لنا غلبة الطابع النفسى الخلقي على تصوف الغزالي ، فهو معنى في تصوفه كالمحاسبي وغيره من صوفية القرنين الثالث والرابع ، بالنفس الانسانية وقلاتها ، وكيفية الترقى بها اخلاقيا ، وتصوفه في الجملة تربيوى .

ويذكر الغزالي نفسه انه حين اتجه الى التصوف قرأ اول ما قرأ كتب صوفية القرنين الثالث والرابع كما وقف على اقوالهم ، وظهر له ان التصوف

(٤٤) شرح للرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٣٩ .

تجربة أساسا . فليس يكفي الإنسان أن يقرأ كتب الصوفية ليصير صوفيا . وهو يذكر من هؤلاء الذين قرأ كتبهم ، أو وقف على أقوالهم أبا طالب المكي صاحب « قوت القلوب » ، والحارث المحاسبي ، والجنيد ، وغيرهم (٤٥) .

وهو يرى أن حاصل طريقة هؤلاء في التصوف قطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتخليته بذكر الله ، وهو يرى كذلك أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، وذلك لأن حركاتهم وسكناتهم في ظاهريهم وباطنيهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به (٤٦) ولا كذلك الشأن بالنسبة لتصوف أصحاب الشطح عنده ، وما تخيلوه من اتحاد أو حلول أو وصول فهو يرى نطقهم بالشطحيا خطأ لا يليق بالعارفين الكمل . ويشير في المنقذ من الضلال « إلى ذلك قائلا : « ثم يترقى الحال (بالصوفي) من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق . ولا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه . وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول . وكل ذلك خطأ ، وقد بينا وجه الخطأ في كتاب « المقصد الأسنى » ، بل الذي لا يسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لمست أذكره فظن خيرا ولا تسال عن الخير (٤٧)

ويرى الغزالي في « الأحياء » (٤٨) أن ضرر الشطح بالنسبة لعوام الناس عظيم ، وهو يظهرنا على نوعين من الشطح : الأول الدعاوى الطويلة المربضة في الحبس مع الله ، والوصول ، إلى يستغنى به بعض المفتونين عن الأعمال الظاهرة ، فينتهون إلى دعوى الاتحاد وارتفعاب الحجاب والمشاهدة ، ويتشبهون فيه بالجبين بن منصور الحلاج الذي صلب لأجل اطلاقة كلمات من هذا الجنس ، ويستشهدون بقوله : « أنا الحق » ، وبما حكى عن أبي يزيد

(٤٥) المنقذ من الضلال ، ص ٣٠ .

(٤٦) المنقذ من الضلال ، ص ٣٥ .

(٤٧) المنقذ من الضلال ، ص ٣٦ .

(٤٨) أحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٣٢ .

البسطامى من قوله : « سبحانى سبحانى » ، ويرى الغزالى أن « هذا فن من الكلام عظيم ضرره فى العوام ، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوى ، فإن هذا الكلام يستلذه الطبع إذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بذكر المقامات والأحوال ، فلا تمجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم » ! على أن الغزالى يلتمس العذر للبسطامى ، ويؤول شطحياته كقولہ : « اننى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنى » ، على أنها على سبيل الحكاية عن الله عز وجل ، والنوع الثانى من الشطح كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة ، وفيها عبارات هائلة ، وليس وراءها طائل ، وذلك إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها ، بل يصدرها عن خبط في عقله وتشويش في خياله لقلّة احاطته بعمانى الكلام ، ولعمم ممارسته لعلم الشريعة ، وعم قدرته على التعبير ، ولا فائدة من هذا الجنس من الكلام الا أنه يشوش للقلوب ، ويدعش العقول ، ويحير الأذهان !

الغزالى اخن - حتى مع التماسه العذر للبسطامى أو العلاج أحياناً - صريح في الإنكار على تصوف أصحاب الشطح ، إذ « ربما يسبق لسان الصوفى (من أصحاب الشطح ، في هذه الدعشة فيقول : « أنا الحق » فإن لم يتضح له ما وراء ذلك اغتر به ووقف عليه وهلك » ، ويرى الغزالى أنه بهذه المين « نظّر النصرارى الى المسيح ، فرأوا اشراق نور الله قد تلالاً فيه فغلغلوا فيه ، كمن يرى كوكباً في مرآة أو في ماء فيظن الكوكب في المرآة أو في الماء ، فيعد يده اليه لياخذه » (٤٩) .

ويفضل الغزالى للتعبير عما يتوهم أنه اتحاد أو حلول بلفظ القرب ، المشار اليه في الحديث القدسى : « ولا يزال العبد يقترب الى بالذوائل حتى أحبه ، فإذا أحبه كنت سمه للذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى ينطق به » ، وهذا - كما يقول الغزالى : « موضع يجب قبض عنان اللطم فيه » ، فقد تحزب الناس فيه الى قاصرين مالوا الى التشبيه الظاهر ، والى غالبين مسرفين جاوزوا حد المناسبة الى الاتحاد ، وقالوا بالحلول حتى قال بعضهم « أنا الحق » ، (يشير الى العلاج) . وأما الذين انكشف لهم استحالة التشبيه والتمثيل ، واستحالة الاتحاد والحلول ، واتضح لهم مع ذلك حقيقة السر ، فهم الأطلون » (٥٠) .

(٤٩) أحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٣٥٠ .

(٥٠) أحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٦٣ .

ومع أن الغزالي يتجه في التصوف كما رأيت اتجاها خالصا ، إلا أن ثقافته الفلسفية قد اكتسبته قدرة على الشرح والتحليل والموازنة في معالجته لمسائل التصوف ، كما اكتسبته مهارة في نقد ما يخالف التصوف السني من مذاهب ، وإثبات ما يريد اثباته من قضايا ، وقد لاحظ ماكدونالد ذلك فقال :
 « أنه اكتسب التصوف مكانة راسخة عند أهل السنة المسلمين » (٥١) .

(ج) نقد الغزالي للتكلمين والفلاسفة والباطنية :

لابد لنا قبل أن نشرع في بيان أهم آراء الغزالي في التصوف من أن نمهد لذلك بتحديد موقفه في إيجاز من أصحاب المذاهب المعاصرة له التي رأى بعد فحصها الانصراف عنها إلى التصوف ، وهي مذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية .

١ - أما بالنسبة للمتكلمين ، فقد كان المتكلمون في عهد الغزالي يستمدون أدلتهم من كتب الفلاسفة لتأييد مذاهبهم الكلامية ، أو لتفنيد مذاهب خصومهم من المتكلمين أو للفلاسفة وغيرهم ، وكان علم الكلام أو للمعتقد اللبينية قد صار ممتزجا بالفلسفة عند المتأخرين حتى اختلط الأمر نظن البعض أنهما علم واحد ، على نحو ما يذكر ابن خلدون في مقدمته (٥٢) .

وهو يذكر أن السذجين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علوم الفلاسفة ، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة للتناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بغافل عامي فضلا عن يدعي دقائق العلوم ، ذلك أن رد المذهب قبل فهمه ، والاطلاع على كنهه ، رمى في عمية (٥٣) .

وهو يبين تصور منهج المتكلمين قائلا : « ولكنهم (يعني المتكلمين) اعتمدوا في ذلك (في الرد) على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم إلى تسليمها أما التقليد ، أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من الثمارة والأخبار . وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في جنب ما لا يسلم الضروريات شيئا

Art. • Al Ghazali, • Encyclopaedia of Islam. (٥١)

(٥٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٢٧ .

(٥٣) المنقذ من الضلال ، ص ١٠ - ١١ .

اصلا ، فلم يكن الكلام في حقى كافيسا ، ولا لدائى الذى كنت اشكوه
شسافيا» (٥٤) .

يضاف الى ما تقدم ان الغزالى يرى ان كثرة الجدل في الدين على
طريقة المتكلمين ، وإضاعة العمر في التفريعات الدقيقة لعلومهم ، مما يعوق
الانسان الذى يريد التكامل الروحى والوصول الى حقائق المعرفة (٥٥) .

٢ - وقد حمل الغزالى على الفلسفة حملة شديدة ، فهو بعد ان فرغ
من دراسته لعلم كلام واستيعاب مذاهب المتكلمين ، شرع يدرسها وعكف
على الاسام بمذاهبها ، وبلغ في ذلك فيما يبدو مبلغا بعيدا لأنه ارتأى أنه
لا يمكن أن يقف انسان على فساد علم من العلوم الا بالوقوف على منتهى
ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه
صاحب العلم نفسه من الاغوار البعيدة ، وفي هذه الحالة فقط يمكنه ادعاء
فساد العلم (٥٦) .

وبعد ما تحقق الغزالى في دراسة الفلسفة ذكر انها لم توفق الى تحقيق
ما كان بصير هو اليه من كشف للحقيقة ومعرفة لليقين على وجه لا شبهة
فيه ، ورأى الغزالى أن في الفلسفة خداعا وتلبيسا ، وتحقيقا وتخبيلا ،
وأغلب الفلاسفة موصوم بالاحاد والكفر ، وهم يتفاوتون فيما بينهم من
حيث القرب أو البعد من الحق (٥٧) .

ولكن هناك من العلوم التى اشتغل بها الفلاسفة ما لا يخالف الدين ،
فالرياضيات مثلا وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيا وإثباتا (٥٨)
بل هي في رايه «أمور برهانية لا سبيل الى مجاحتها بعد فهمها ، ومسائل
المنطق أيضا لا شيء منها ينبغي أن ينكر ، وكذلك الطبيعيات التى هي
البحث في الأجسام المفردة والمركبة كالمعادن والنبات والحيوان ، ومنها أيضا
علم الطب ، فلا شيء منها يخالف الدين اذا استثنينا قول الفلاسفة بالسببية ،
وانكارهم أن الطبيعة كلها خاضعة لإرادة الله (لعل الغزالى يفسح هنا مكانا
للقول بخوارق لمعادات) - أما الإلهيات ف يرى الغزالى أن فيها أكثر أغاليط

-
- (٥٤) المنقذ من الضلال ، ص ٩ .
(٥٥) لحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٣٦ ، ص ٨٦ .
(٥٦) المنقذ من الضلال ، ص ١٠ .
(٥٧) المنقذ من الضلال ، ص ١١ .
(٥٨) المنقذ من الضلال ، ص ١٣ .

للفلاسفة ، وهم في رايه لم يقدروا على الوفاء فيها بالشروط التي اشترطوها في المنطق .

وينفتحى الغزالي الى تكفير الفلاسفة في مسائل ثلاث(٥٩) : اولها القول بتقديم العالم ، فقد قال أرسطو يقدم المادة ، وان للعالم قديم ازلي ، وتابعه في ذلك بعض فلاسفة الاسلام الذين قالوا ان العالم محدث من حيث انه موجود بعله ، ولكنه قديم من حيث انه فائض عن الله فهو متأخر عن الله بالذات والمرتبة ، وليس متأخرا عنه بالزمان . ويعبارات أخرى رأى الغزالي أن جمهور الفلاسفة اتفق على أن للعالم قديم لم يزل موجودا مع الله غير متأخر عنه بالزمان ، كوجود المطول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وإن تقدم الباري على العالم تقدم بالذات والمرتبة لا بالزمان(٦٠) .

وقد بسط للغزالي ردوده على الفلاسفة في هذا الشأن في « تهافت الفلاسفة »(٦١) .

والمسألة الثانية التي كفر للغزالي فيها الفلاسفة هي قولهم بأن الله يعلم الكلليات ولا يعلم الجزئيات(٦٢) ، فقد ذهب بعض الفلاسفة الى أن الله لا يعلم الا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات المقسمة بانقسام الزمان الى ماكان وما يكون ، وما هو كائن . أما ابن سينا فقد قال ان الله يعلم الأشياء كلها علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ، والله يعلم الأشياء بعلم كلي ، فيعلم الانسان المطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل ، وإنما نفى الفلاسفة عن الله للعلم بالجزئيات لأنها تتغير ، ولو كان يعلمها لتغير علمه لأن العلم تابع للمعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان الباري محلا للحوادث ، وقد فند الغزالي أيضا آراء الفلاسفة في هذا الشأن بإدلة عقلية في التهافت .

والمسألة الثالثة التي كفر فيها الغزالي للفلاسفة انكارهم حشر الأبدان(٦٣) ، فقد قال الفلاسفة ان النفس وحدها هي التي يستحيل عليها

(٥٩) المنقذ من الضلال ، ص ١٧ .

(٦٠) تهافت الفلاسفة ، المطبعة الكاثوليكية في بيروت ، ١٩٦٢ م ،

ص ٤٨ .

(٦١) تهافت الفلاسفة ، ص ٤٩ وما بعدها .

(٦٢) لنظر تفصيل هذه المسألة في التهافت ، ص ١٦٤ وما بعدها .

(٦٣) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٣٥ وما بعدها .

الفناء ، وهي التي تبقى بعد الموت في مسعادة روحانية ، ولكنه يخالفهم في إنكارهم الجنة والنار الجسمائيتين . ويرى كذلك امكان الجمع في الآخرة بين السعادتين الروحية والجسمانية فيقول :

« وذلك (البعث) ممكن بردها (أى النفس) الى أى بدن كان ، من مادة البدن الاول أو من غيره أو مادة استؤنف خلقها ، فانه هو (أى الانسان) بنفسه لا ببيحته » (٦٤) .

مما سبق يتبين لنا أن الغزالي لا يجحد فضل الفلسفة تماما ، فهو قد أرتأى أنها تتقف الناس ، ومن مباحثها مالا يتعارض مع الدين كالرياضيات التي يعترف للغزالي اعتزالها صريحا بانها علم صحيح ، وكذلك الفلك المبني عليها ، فهي جميعا أمور برهانية لا سبيل الى مجادحتها ، وكذلك المنطق ، ولم ينكر الغزالي من الطبيعيات الا بعض مسائل أرتأى أنها تخالف الدين : أما مذهب أرسطو كما نقله الفارابي وابن سينا فكثير الأخطاء (٦٥) ، وقد رأى واجبا عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم ومذاهبهم ، وقد قام بهذا متخذًا سلاح أرسطو نفسه وهو المنطق ، لأنه رأى أن قوانين الفكر الاساسية التي يقرها المنطق لا سبيل الى إنكارها .

٣ - وأما الباطنية أو التلميمية ، وهم فرقة من غلاة الشيعة الاسماعيلية ، فقد هاجمهم الغزالي أيضا هجوما عنيفا ، وكانت لهم في عصر الغزالي شهرة ، وكان بعض أصحاب الغزالي قد انتمى اليهم ، وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالاعتباس عن الامام المعصوم وهو المظم عندهم ، ويرد عليهم الغزالي قائلا أن المظم المعصوم عندنا هو النبي محمد (ص) فان قالوا أن النبي ميت يرد عليهم بأن معلمهم الذي يزعمونه غائب . وهو بالجملة يفند مذاهبهم ويرد عليهم ردودا اصولية قوية مبينا أن الائمة قد يخطئون ، خصوصا وأن ادعاء العلم الباطني على طريقة غلاة الشيعة لا دليل عليه فقد قال (الرسول ص) نفسه : « أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » (٦٦) .

(٦٤) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٤٦ .

(٦٥) المنتقذ من الضلال ، ص ١٧ .

(٦٦) المنتقذ من الضلال ، ص ٢٤ - ٢٥ .

وقد رد الغزالي على الباطنية في مؤلفات خصصها لهذا الغرض مثل كتاب « المستظهرى » ، و « القسطاس المستقيم » ، و « حجة الحق » .

وقد كان للباطنية في عصره يفسدون للشباب ، ولهذا اهتم الغزالي بالرد عليهم لما كان يمكن ان يكون في مذهبهم لو انتشرت من خطر التحلل الاجتماعى .

وبالجملة فان الباطنية في رأى الغزالي شأنهم شأن الفلاسفة والمتكلمين لم يكونوا من اصناف الطالبين الذين استطاعوا الوصول الى الحق .

(د) تصوف الغزالي :

بعد أن فحص الغزالي مذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية انتهى الى ايثار طريق للتصوف ، واعتبر للصوفية وحدهم ارباب الحق . ويصف للغزالي طريقة الصوفية بانها تتم بعلم وعمل ، وحاصل علمهم للتخلق . وكان طالبه لعلم الصوفية من كتبهم ليسر عليه بكثير من العمل ، ثم ظهر له بعد ذلك أن أخص خواص الصوفية ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . فالتصوف في رايه اذن تجربة ومعاناة حقيقية . ويضرب الغزالي لذلك مثلا قائلا : « فكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشجع واسبابهما وشروطهما ، وبين أن يكون (الانسان) صحيحا وشبعان ، وبين أن يعرف حد السكر . . وبين أن يكون سكران ، بل لالسكران لا يعرف حد السكر . . والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة واسبابها ودويتها وهو غافد للصحة » .

« فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها واسبابها ، وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا » (٦٧) .

فالصوفية اذا على حد تعبير الغزالي نفسه « ارباب احوال لا اصحاب اقوال » (٦٨) .

قبل للغزالي بكنهه مته على طريق الصوفية ، وانتهت بذلك ازمته الروحانية التي عانها ، وكان الغزالي بذلك صادقا مع نفسه ، فلم يخدعها .

(٦٧) المتخذ من الضلال ، ص ٣١ .

(٦٨) المتخذ من الضلال ، ص ٣١ .

واثبت بذلك قوة الانسنان التي لا يتطرق اليها ضعف في السيطرة على شهواته واموائه ، فضرب بذلك مثلاً رائعاً لكل من يريد التكمّل الخلقى والسرّوحى .

والتأمل فيما كتب الغزالي عن التصوف يرى انه جعل منه علماً بمعنى الكلمة ، فهو يكتب فيه بأسهاب وعمق ، ويحدد قواعده في دقّة منهجية ، ويضع آدابه العملية في صورة مفصلة ، ولا نجد لهذا كله مثيلاً عند من تقدّمه الصوفيّة .

ويمكننا القول بأن الغزالي يتصوّر طريقاً الى الله بدليته مجاهدة النفس ، ثم تترقى النفس بالمجاهدة في مقامات هذا الطريق واحواله لتصل في النهاية الى الفناء والتوحيد والمعرفة والسعادة ، وفيما يلي بيان ذلك :

١ - الطريق :

إذا كان للغزالي قد سجل تطور حياته الروحية في «المنقذ من الضلال» ، فإنه قد سجل وصفه لطريق التصوف في «أحياء علوم الدين» ، بحيث يمكن القول ان هذا الكتاب كله - على ضخامته - وصف لطريق السالك الى الله من حيث بدلياته ومراحله المختلفة ونهاياته .

ويجعل الغزالي «أحياء علوم الدين» مكوناً من أربعة أقسام رئيسية (٦٩) هي : للمعادات ، والمعادات ، والمهلكات ، والمنجيات . ويجعل تحت كل قسم عشرة كتب أو فصول . ويشمل قسم المعادات الكلام في العلم وقواعد العقائد والمعادات ، وآداب تلاوة القرآن ، والأذكار والدعاء وترتيب الأوراد . ويشمل قسم المعادات الأدب المتعلقة بالأكل ، والزواج ، والكسب ، والحلال والحرام ، والصحية ، والعزلة ، والسفر ، والسماء . والوجود ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

أما قسم المهلكات فيعني به الغزالي كل ما يتعلق بالنفس وشهواتها الحسية وآفاتنا المنوية كالغضب والحقد والحسد والبخل والرياء والريور وما لى ذلك . ويأتى بعد ذلك القسم الرابع الأخير الذى يسميه بالمنتجيت ، ويقصد للغزالي بها ما يعرف عند الصوفية بالمقامات والاحوال ، ويعرض فيه للثوبية والصبر والشكر والخوف والرجاء والفقر والزهّد والتوحيد واتوكل

(٦٩) انظر مقدمة أحياء علوم الدين ، ج ٣ - ٤ .

والحبة والشوق والأنس والرضا ، ويتحدث فيه أيضا عن معاني النية والصدق والإخلاص والراقية والحاسبة والتفكر والموت .

ويرى الغزالي أن هذا الترتيب كالضرورة ، فعلم المعاملة ينقسم الى ظاهر وباطن ، والظاهر هو العلم بأحوال الجوارح ، والباطن هو العلم بأعمال القلوب . وما يجري على الجوارح إما عادة وعبادة . كما أن الوارد على القلوب من أخلاق النفس فيه ما هو محمود ، وهو المنجيات ، وما هو مذموم وهو المهلكات ، فكان المجموع بذلك أربعة أقسام .

ويبين الغزالي أيضا أهمية معرفة هذه الأقسام الأربعة لسالك الطريق الصوفي قائلا : « ولعلم بأفات الطريق وغوائله ، وجميع ذلك قد أودعناه كتب « أحياء علوم الدين » (الأربعة) ، فيعرف (السالك للطريق) من ربح العبادات شروطها فإراعيها وأفاتها فيتحققها ، ومن ربح العبادات أسرار المعاش ، وما هو مضطر إليه فيأخذها بأدب الشرع ، وما هو مستغن عنه . فيعرض عنه ، ومن ربح المهلكات يعلم جميع العقبات المانعة من طريق الله ، فإن المانع من الله الصفات المضمومة في الخلق ، فيعلم المضموم ، ويعلم طريق علاجه ، ويعرف من ربح المنجيات للصفات المحصورة التي لا بد وأن توضع خلفا للمضمومة بعد محوها . . . وأصل ذلك كله أن يطلب حب الله على القلب ، ويسقط حب الدنيا معه حتى تقوى به الإرادة ، وتصح به النية ، ولا يحصل ذلك إلا بالمعرفة التي ذكرناها » (٧٠) .

ويقول للغزالي أيضا أن طريق الصوفية راجع الى « تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار (للمعرفة) » (٧١) .

وبهذا يتبين أن للغزالي يرى غاية الطريق الصوفي الترقى الخلقي بالمجاهدة للنفس ، وإحلال الأخلاق المحصورة محل المضمومة ، حتى يصل السالك الى المعرفة بالله ، فمدار للطريق عنده إذن على الخلق .

ويصف الغزالي رياضة النفس أخلاقيا بأنها طب القلوب ، وهو مقدم عنده على طب الأبدان ، لأن أمراض الأبدان تؤدي فقط الى فوات هذه الحياة ، أما أمراض القلوب فتقود الى الإنسان حياة الأبد ، وهذا النوع من طب القلوب واجب تعلمه على كل ذي لب ، إذ لا يخلو قلب من القلوب عن استقام

(٧٠) أحياء علوم الدين . ج ٣ . ص ٣٥٤ .

(٧١) أحياء علوم الدين . ج ٣ . ص ١٧ .

لو أهملت تراكمت وترادفت العلل وتظاهرت ، فيحتاج العبد الى تاتفق في معرفة عللها واسبابها ، ثم الى تشهير في علاجها واصلاحها ، فمما اجتهدوا هو المراد بقوله تعالى : « قد أفلق من زكاهها » (٧٢) ، وأهمالها هو المراد بقوله : « وقد خاب من حسابها » (٧٣) (٧٤) .

ويظهرنا الغزالي على الوسائل العملية للرياضة الصوفية ، فمنها ضرورة التزام المسالك بالاخذ عن شيخ ، فيقول عن ذلك : « فذلك المريد يحتاج الى شيخ وأستاذ يقتدى به لا محالة ليهديه الى سواء للسبيل ، فان سبيل الدين غامض وسبيل الشيطان كثيرة ، فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده للشيطان الى هلكته » (٧٥) و : « لیتمسك بشيخه تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد ، بحيث يقوض أمره اليه بالكلية ، ولا يخالفه » (٧٦) .

ولا يبدد للشيخ المربي من أن يراعى للفروق الفردية بين المريدين ، فلا يشير عليهم بنمط واحد من الرياضة ، والى ذلك يشير الغزالي بقوله : « فذلك للشيخ المتبوع الذي يطب نفوس المريدين ، ويعالج قلوب المسترشدين ، ينبغي أن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص ، وفي طريق مخصوص ، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم . وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم ، فذلك للشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أمكهم وأمات قلوبهم . بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد ، وفي حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيتة من الرياضة ، ويبنى على ذلك رياضته » (٧٧) .

ويشير الغزالي على المريد للمسالك بالترزام للخلوة والصمت والجوع والسهر ، وهذا من أجل اصلاح قلبه ليشاهد به ربه . وفائدة الخلوة عنده ، تفريغ القلب عن الشواغل الدنيوية التي تشكل للعقبات الرئيسية في الطريق لئلا يمس سلوك الطريق الاقطع للعقبات ، ولا عتبة على طريق الله تعالى

(٧٢) سورة الشمس ، آية ١٠ .

(٧٣) سورة الشمس ، آية ١٠ ، ومعنى حسابها حسبتها في المعاصي ، فأبطل من إحدى السينات ياء نحو تظنيت وأصله تظننت ، مفردات غريب القرآن للأصفهاني مادة : « دسى » .

(٧٤) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٤٢ .

(٧٥) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٦٥ .

(٧٦) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٦٥ ، وانظر ايضا ص ٥٥ .

(٧٧) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٥٣ .

الصفات القلب التي سببها الالتفات الى الدنيا(٧٨) . ويشير الغزالي الى ان لصطناع الخلوة مردود الى اعتزال النبي في غار حراء . واما الصمت فهو ايضا ذو فائدة للسالك من الناحية الروحية ، لأن الكلام يشغل القلب ، وشره القلوب الى الكلام عظيم ، فالصمت كما يقول الغزالي « يلقح العقل ، ويجلب الورع » . يعلم التقوى ، ولكن الغزالي لا يعنى بالصمت الامتناع عن الكلام نهائيا ، وانما يعنى عنه ألا يتكلم المرء الا بقدر الضرورة »(٧٩) .

اما عن الجوع ففائدته لسالك تنوير القلب ، وهو جوع يتدرج فيه السالك . وهو يهذب شهوات البدن ، واما عن السهر فانه « يجلو القلب ويصفيه وينوره فيضاف ذلك الى الصفاء الذي حصل من الجوع ، فيصير القلب كالكركب الدرى والمرأة المجلوة ، فيلوح فيه جمال الحق ، والسهر نتيجة الجوع . فان السهر مع الشبع غير ممكن ، والنوم يقسى للقلب ويميته ، الا اذا كان بقدر الضرورة »(٨٠) .

وقد تأثر صوفية الطرق فيما بعد بقواعد المملوك التي وضعها للغزالي في هذا الصدد ، خصوصا الشاذلية(٨١) ، وبهذا يكون اثر الغزالي غنيا جاء بعده غير قاصر على نظريات للتصوف ، وانما هو يتجاوزها الى آداب العملية .

٢ - المصوفة :

يتميز الغزالي عن سبقه من الصوفية بأنه ، جعل التصوف طريقا الى المعرفة بالله ، واضمح العالم والحدود . وهو قد افاض في مصنفاته المختلفة في التصوف ، وأبرزها « احياء علوم الدين » ، في الكلام عن المعرفة الصوفية من حيث ادائها ومنهجها وموضوعها وغايتها ، مقارنة بينها وبين معرفة غير الصوفية من لفظار المتحمدين على مناهج العقل - والغزالي في هذا كله يستخدم ثقافته المتنوعة ، ومن هنا يمكن اعتبار نظريته في المعرفة نظرية

(٧٨) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٦٦ .

(٧٩) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٩٦ .

(٨٠) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٦٥ .

(٨١) تارن ما ورد في كتابنا ابن عطاء الله السكندري وتصوفه عن الرياضات العملية للتصوف عند الشاذلية ، ص ١٦٧ وما بعدها .

متكاملة اذا قرنت بما خلفه السابقون عليه فيها من أقوال مفترقة (٨٢) ،
كما اعتبرت هذه النظرية تطورا ملحوظا في التصوف الاسلامي .

ويرى الغزالي أن أداة المعرفة الصوفية هي القلب وليست الحواس ،
ولا العقل ، والقلب عنده ، ليس تلك اللحسانية المعروفة ، المودعة من الجانب
الايسر من صدر الانسان ، وإنما هو اللطيفة الربانية للروحانية التي هي
حقيقة الانسان ، وقد يكون لها بالقلب الجسماني تعلق ، إلا أن عقول الناس
تحررت في ادراك وجه العلاقة بينهما (٨٣) .

وهو يرى أن القلب كالمرآة ، والعلم هو انطباع صور الحقائق في هذه
المرآة ، فإذا كانت مرآة القلب غير مجلوة ، فإنها لا تستطيع أن تعكس حقائق
العلوم ، والذي يجعل مرآة القلب تصدا في رأي الغزالي هو شهوات البدن ،
والاعتبال على طاعة الله ، والاعراض عن مقتضى الشهوات ، هو الذي يجعل
القلب ويصفيه (٨٤) .

• ويرى الغزالي أن المعرفة بالله فطرية (٨٥) ، وهي مركوزة في القلب ،
« فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق » ، لأنه أمر رباني شريف ، وهو
محل الأمانة التي جعلها الله له ، وهي المعرفة والتوحيد .

ويسوق مثالا محسوسا يبين فيه كيف يكون القلب أداة للمعرفة
الصوفية ، فيقول : « لو فرضنا حوضا محفورا في الأرض احتمل أن يساق
إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ،
ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أكثر وأغزر ، فذلك القلب مثل
للحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الانهار ، وقد
يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار

(٨٢) يذكر الغزالي نفسه أن ما يفكره من حقائق التصوف في « احياء
علوم الدين » هو بمثابة تفصيل لما أجمله السابقون عليه ، وحل لما عقده ،
وترتيب لما بدده ، ونظم لما فرقوه ، ويزيد على ذلك بتحقيق أمور اعتاصت
على أفهام السابقين عليه ، ولم يتعرض لها أحد منهم في الكتب (احياء علوم
الدين ، ج ١ ، ص ٤) . والغزالي ليس مبالغا فيما يذكره عن نفسه ، فإن
أصائله بالنسبة للسابقين عليه ليست موضع إنكار .

(٨٣) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٢-١٣ ، وقارن كيمياء السعادة
ص ٥١٦ .

(٨٤) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٢ .

بالمشاهدات ، حتى يمتلئ علما ، ويمكن أن تسد هذه الانهار بالخلوة والعزلة
وغض البصر ، ويعمد الى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى
تتفجر ينبابيع العلم من داخله» (٨٦) .

وبعطينا الغزالي صورة أخرى للمعرفة الحاصلة في القلب ، فيذكر انها
كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود ، وقد يتأخر ، وإن عاد فقد يثبت ، وقد
يكون مختطفًا (٨٧) .

وواضح أن منهج المعرفة عنده وعند غيره من الصوفية يفاير منهج
التكلمين والفلاسفة فيها ، وقد افاض الغزالي في المقارنة بين المنهجين ، وهو
يرى أن منهج المعرفة الصوفية هو الكشف .

والمنهج الذي اصطلحه الصوفية ويعرف عندهم بالكشف منهج ذوقي
خاص ، وهو ادراك وجداني مباشر يختلف عن الادراك الحسي المباشر
والادراك العقلي المباشر ، أو الحدس . ويعرف الطوسي الكشف قائلًا :
« الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للمجد كأنه رأى عينه» (٨٨) .

ويقابل الكشف المباشر ذلك عند الغزالي الاستدلال العقلي الذي يفتقل
فيه الذهن من معنى الى معنى ، أو من مقدمات الى نتائج ، عند التكلمين
والفلاسفة ، فالمعرفة « قد تحصل لبعض القلوب بالهام الهى على سبيل
المبادأة والمكاشفة ، ولبعضهم بتعلم واكتساب » (٨٩) ، فالصوفية « وتكشف
لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ،
بل بالزهد في الدنيا ، والتبصر من علائقها ، وتفريغ القلب من شوائبها ،
والاقبال بكنه الهممة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له » (٩٠) ،
و « كل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم ، فهي بطريق
الكشف والالهام » (٩١) .

(٨٦) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٧ .

(٨٧) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٧ .

(٨٨) اللامع ، ص ٤٢٢ .

(٨٩) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٧ .

(٩٠) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٦ .

(٩١) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٢٠ .

ويصف الغزالي للكشف أحيانا بالنور ، على نحو ما جاء في وصفه لبيان كيفية وصوله الى اليقين بعد الشك : « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام (يشير الى الاستدلال العقلي) ، بل بنور قذفه الله في الصدر ، وذلك الدور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة » (٩٢) .

ويعتبر للكشف عند الغزالي أرقى مناهج المعرفة . وهو يقسم العارفين من حيث معرفتهم ومناهجهم فيها الى ثلاثة درجات (٩٣) .

• فهناك انسان عامي منهجه في المعرفة التقليد المحض ، وهناك المتكلم الذي منهجه الاستدلال العقلي ، ودرجته في رأى الغزالي قريبة من درجة العامي ، وهناك بعد هذا وذلك العارف الصوفي الذي منهجه المشاهدة بنور اليقين .

وهو يمثل لمناهج هؤلاء قائلا : إن العامي اذا أخبره من هو أهل للثقة بأن رجلا في الدار ، صدقه ، ولم يخطر بباله خلاف ذلك والمتكلم مثله كمن سمع كلام رجل في الدار فاستدل بذلك على وجوده فيها ، والصوفي مثله كمن دخل الدار فمشاهد الرجل فيها ، وهذه المشاهدة هي المعرفة الحقيقية .

وعلى ذلك فإيمان للصوفية ينطوى فيه إيمان للعلوم وللمتكلمين ، ثم يتميز للصوفية بمسلك ذلك بمزية لاستحالة الخطأ : لأن مشاهدتهم توجب اليقين .

ويحرص الغزالي على أن يميز كشف الصوفية ووحى الانبياء حتى لا يخطئ الناس بينهما ، فيقول في كتابه « احياء علوم الدين » ما نصه : أعلم أن العلوم التي ليست ضرورية - وإنما تحصل في القلب في بعض الاحوال - تختلف الحال في حصولها ، فتارة تهجم على القلب كأنها التقيت فيه من حيث لا يدري وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم :

• فالذي يكتسب لا بطريق الدليل وحيلة الاكتساب يسمى الهاما ، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا .

(٩٢) المنقذ من الضلال ، ص ٧ .
(٩٣) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ١٣ - ١٤ .

• ثم الواقع في القلب بغير حيلة واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدرى العبد كيف حصل له ومن أين حصل ، والى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك .

• والأول يسمى الهاما ونفثا في الروح ، والثاني يسمى وحيا وتختص به الانبياء ، والأول يختص به الاولياء والاصفياء ، والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء .

• فاذا علمت هذا فاعلم ان ميل اهل التصوف الى العلوم الالهامية دون العلوم التعليمية ، فذلك لم يحرصوا على دراسة اللطل وتحصيل ما صنفته المصنفون والبحث عن الاقاويل والادلة المذكورة بل قالوا : الطريق تقسيم المجاهدة ومحو الصفات الذمومة وقطع الملائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل من ذلك كان الله هو المتولى لقب العبد والمتكفل له بتدويره بانوار العلم (٩٤) .

ويستفاد من كلام الغزالي هذا ان معرفة خواص الله من اولياء التصوف تتم بلا واسطة من حضرة الحق ، ولكنها تختلف عن معرفة النبوة من حيث انها الهام او نكت في الروح لا يدرى الصوفي كيف حصل له ولا من أين جاء لديه ، على حين ان معرفة الانبياء وحى يحصل للنبي ويدري النبي سببه ، وهو نزول الملك عليه . ومع ذلك فان كلا من النبي والولي موثق بأن العلم في الحالين هو من الله تعالى .

ويرى الغزالي ان موضوع المعرفة الصوفية ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وهو اسمى موضوع لاسمى معرفة ، فيقول : « وأشرف انواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله ، فيه كمال الانسان ، وفي كماله سعادته ، وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال » (٩٥) ، على ان الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات ، اذ ليس في الوجود شيء سوى لله تعالى وأفعاله . فما يتجلى من ذلك القلب هو الجنة بعينها عند قوم ، وهو سبب استحقاق الجنة عند اهل الحق (٩٦) .

وغايات المعرفة عند الغزالي هي للخلق ، والحب لله ، والفناء فيه ، والسعادة .

-
- (٩٤) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٦
 - (٩٥) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٨
 - (٩٦) احياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٣

ذلك أن المعرفة عنده ، وعند من تقدمه من الصوفية كالقشيري (٩٧) .
تهدف الى غاية اخلاقية . لانها متوقفة على طهارة القلب ونقاؤه ، «والمعرفة
علامة للهداية» (٩٨) كما يقول الغزالي ، وكلما زادت زاد لتخلق والصفاء .

ويجعل الغزالي حب الله ثمرة لمعرفته ، اذ « لا يتصور محبة الا بعدد
معرفة وادراك اذ لا يحب الانسان الا ما يعرفه » (٩٩) ، و « لا يستحق المحبة
بالحقيقة الا الله سبحانه » (١٠٠) ، و « من احب غير الله ، لامن حيث نسبته
الى الله . فذلك لجهل وقصوره في معرفة الله » (١٠١) .

وفيما يلي نتحدث في شيء من التفصيل عن الغايتين الآخرين وهما
الفناء والسعادة .

٣ - الفناء في التوحيد أو علم المكاشفة :

يظهرنا الغزالي (١٠٢) على أن المعارف لا يرى الا الله تعالى ولا يعرف
غيره ، ويعلم أنه ليس في الوجود الا هو وافعاله ومن هذه حالة لا ينظر في
شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ، ويذهل عن الفعل من حيث أنه سماء
وأرض وحيوان ، وشجر ، بل ينظر الى ذلك كله من حيث أنه صنع الواحد
الحق . فكل للعالم اذن تصنيف لله تعالى ، فمن نظر اليه من حيث أنه فعل
الله ، وعرفه من حيث أنه فعل الله ، واحبه من حيث أنه فعل الله ، لم يكن
ناظرا الا في الله ، ولا عارفا الا بالله ، ولا محبا الا لله .

ومن هذا حالة « هو الموحد الحق الذي لا يرى الا الله ، بل لا ينظر الى
نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث أنه عبد الله ، فهذا هو الذي يقال فيه
انه غنى في التوحيد ، وانه غنى عن نفسه ، واليه الاشارة بقول من قال : كنا
بنا غفينا غنا ، فبقينا بلا نحن » (١٠٣) .

-
- (٩٧) الرسالة القشيرية ، ص ١٤١ .
 - (٩٨) كيميا السعادة ، ص ٥٠٧ .
 - (٩٩) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٤ .
 - (١٠٠) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٨ .
 - (١٠١) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٨ .
 - (١٠٢) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٧٦ .
 - (١٠٣) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٧٦ ، وقارن ايضا ج ٤ ، ص ٢٥٦ .

بهذا الوضوح يصف الغزالي تجربة الفناء في التوحيد الذي هو ثمرة المعرفة ، ويعيب على غيره ممن لم يحصن التعبير عنها قائلا : « فهذه أمور (أى الأمور المتعلقة بالفناء) مطومة عند ذوى البصائر ، اشكلت لضعب الافهام عن دركها ، وقصور قدرة الطماء بها عن ايضاحها ، وبيانها بعبارة مفهومة موصلة للغرض الى الافهام ، او ياشغفهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيههم ، فهذا هو السبب في قصور الافهام عن معرفة الله تعالى » (١٠٤) .

على ان الغزالي من ناحية أخرى يرى ان التعبير عن حقائق التوحيد التى تنكشف في حال الفناء بالفاظ اللغة يوقع صاحبه في اشكالات لا حصر لها ، فنيثر لذلك الامساك عن الخوض فيها ، نجده يقسم علوم التصوف الى قسمين الاول للتصوف كعلم للمعاملة ، وهذا هو ما دونه في الاحياء ، والثانى للتصوف كعلم المكاشفة ، وهذا لا رخصة في ايداعه الكتب (١٠٥) .

ويرى الغزالي ان للواصل الى المكاشفة قد خاض لجة الحقائق (١٠٦) ، وعبر ساحل الاصول والاعمال ، واتحد بصناء التوحيد ، وتحقق بمحض الاخلاص ، فلم يبق فيه منه شئ اصلا ، بل خمدت بشريته ، وفنى للفتاته الى صفات البشرية بالكلية ، وليس المقصود فناء جسده وانما فناء قلبه ، وليس المقصود بالقلب ذلك اللحم والدم بل السر اللطيف ، « وهذا (الفناء) مقام من مقامات علوم المكاشفة ، منه نشأ خيال من ادعى للطلول والاتحاد ، وقال : « انا الحق » (يشير هنا الى الحلاج) .. وهو غلط محض يضامى غلط من يحكم على المرأة بصورة الحرة اذا ظهر فيها لون الحصرة من مقابلها » (١٠٧) .

وللغزالي يحوم في الحقيقة فيما يسميه بعلم المكاشفة حوز مشكلة الولد والكثير ، وهى مشكلة ميتافيزيقية أيضا يحاول ان يقدم لها حلا على أساس شعورى لا عقلى من قوله بان الكثرة والوحدة امران نستشعرهما بالنسبة لاشياء فيمكن ان ندرك الشئ الواحد على انه كثير ، كما يمكن ان ندرك الكثير على انه واحد . فالوحدة ليست وجودية . وانما شهودية ، واذا هي شعور يتم عند الصوفى في حال الفناء .

(١٠٤) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٧٦ .

(١٠٥) احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٤ ، ص ١٩ .

(١٠٦) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ .

(١٠٧) احياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ .

ويعقد الغزالي في «الاحياء» فصلا عن حقيقة التوحيد ، يعرض فيه نظريته في هذا الصدد(١٠٨) ، وهو يقسم التوحيد الى اربعة مراتب : الأولى ان يقول الانسان لا اله الا الله بلسانه وقلبه غافل عن معنى قوله ، وهذا توحيد المنافقين ، والثانية ان يصدق بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين ، وهذا أمر اعتقاد للعوام ، والثالثة ان يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقربين ، وذلك بان يرى أشياء كثيرة ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار ، والرابعة ان لا يرى في الوجود الا واحدا ، وهي مشاهدة الصديقين ، وتسميه للصوقية الفناء في التوحيد .

ويرى للغزالي هذه المرتبة الرابعة اعلى المراتب لأن الموحّد هنا «لم يحضر في شهوده غير الواحد» ، فلا يرى للكل من حيث أنه كثير ، بل من حيث أنه واحد ، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد» (١٠٩) .

ويفترض الغزالي أن معترضاً عليه قد يقول : «كيف يتصور أن لا يشاهد (الصوفي) الا واحدا» ، وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة ، وهي كثيرة ، فكيف يكون للكثير واحدا ؟ (١١٠) .

ويجيب على هذا الاعتراض قائلا في عبارات واضحة للغاية : «اعلم ان هذه غاية علوم الكاشفات ، واسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب فقد قال المازنوني : افشاء سر الربوبية كفر ، ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة . نعم ذكر ما يكسر سورة(١١١) استبعادك ممكن ، وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ، ويكون واحدا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار .

وهذا كما ان الانسان كثير ان التفت الى روحه وجسده واطرافه وعروقه وعظامه واحشائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد ، اذ تقول انفسه انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد . وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة امعائه وعروقه واطرافه ، وتفصيل روحه وجسمه وأعضائه . والفرق بينهما أنه في حالة الاستفراق . . مستغرق بواحد ليس فيه تفريق ، وكأنه في عين الجمع ، والتفت الى الكثرة في تفرقة .

(١٠٨) احياء علم الدين ، ج ٤ ، ص ٢١٢ .

(١٠٩) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢١٢ .

(١١٠) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢١٢ .

(١١١) سورة الشئ شحته ، أقرب الموارد للترغوني «مادة سورة» .

نكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة ، فهو باعتبار من الاعتبارات واحد ، وباعتبارات آخر سواء كثير ٠٠ ومثال الانسان وإن كان لا يطبق الغرض ولكنه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحدا» (١١٢) .

وينبه الغزالي المعترض الى خطا الانكار فيقول : « فأمثال هذه المكاشفات لا ينبغي أن ينكرها المؤمن لاملأسه عن مثلها ، فلو لم يؤمن كل واحد الا بما يشاهده من نفسه المظلمة وقلبه القاسي لضاق مجال الايمان عليه ، هذه احوال تظهر بعد مجاوزة عقبات ونيل مقامات كثيرة أدناها الاخلاص وإخراج حظوظ النفس» (١١٣) .

يتبين مما سبق أن الغزالي حريص كل الحرص على الملازمة بين الفناء والمقيدة الإسلامية في التوحيد ، فهو لا ينطلق كاصحاب وحدة الوجود الى القول بأنه ما ثم غير ، وإنما يجعل الوحدة التي تتم في حال الشهود غير منافية للكثرة ، ويميز بين وجود الله ووجود العالم .

وقد كان الغزالي من هذه الناحية ذا اثر واضح على الشاذلية الذين لم يخرجوا عن حدود الفناء في التوحيد الذي أشار اليه الغزالي (١١٤) . بل إن نيكولسون يرى أنه أوصد بنظريته في التوحيد الباب أمام وحدة الوجود فيقول : « أما الغزالي نفسه فقد تشبث دائما بنقطتين جوهريتين لم تجرح من اجلهما عقيدته في الاسلام الاولى تقديسه للشرع ، والثانية وجهة نظره في الالهية ، فانه أوصد للباب في وجه مذهب وحدة الوجود بقوله مع أهل السنة إن الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث ، وأنه بمقدار ما يتحقق في النفس الانسانية من صفات الكمال الالهية ، يكون استعدادها لمعرفة الله ، وإن العبد عبد ، والرب رب ، ولن يصير أحدهما الآخر البتة» (١١٥) .

ويشير الأستاذ ستيمس أيضا الى حقيقة نظرية « الفناء في الله » عند الغزالي Absorption in God فهو يذكر أن الغزالي ، في هدوء فلسفي ،

(١١٢) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢١٣ .

(١١٣) احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٣٠٥ .

(١١٤) قارن للفصل الذي كتبناه عن شهود الاحية عند ابن عطاء الله السكندري في كتابنا : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ٢٨٧ وما بعدهما .

(١١٥) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ٨٤ .

ينكر تفسير هذه التجربة على أنها تقتضى الوحدة مع الله (١١٦) ، ويرأى بالتاكيد متفكسة مع الأثنينية (dualism) ، ومذهبه فى الفناء ذا طابع سيكولوجى . ويرى ستيس أن هـ للوصف السيكلوجى (للفناء) لا يقتضى من تلقاء نفسه أى نظرية منطقية أو وجودية فى الوحدة أو الكثرة ، لأن كلا النظرتين تتسق معه . . . وهو (أى الغزالى) يذكر أن الفناء غيبة الوجود الفردى للذات فقط (١١٧) .

وعلى ذلك فالغزالى يعطى تفسيراً (interpretation) لتجربة الفناء مفايراً لتفسير البسطامى والحلاج ، مع أن التجربة واحدة .

التعبير عن علم المكاشفة رمزاً :

يتفق الغزالى مع غيره من للصوفية فى أن للتعبير عن حقائق التوحيد صعب للغاية ، ولا تصلح له اللغة العادية . ومع أن أسلوب الغزالى بوجه عام واضح ، إلا أن ذلك فى نطاق علم المعاملة ، أما علم المكاشفة ، فليس لى تكوينه من سبيل ، وإذا اضطر الصوفى الى التعبير عنه لم يعبر الا رمزاً ، وفى ذلك يقول للغزالى : : والمقصود من هذا الكتاب (يقصد احياء علوم الدين) علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التى لا رخصة فى ايداعها الكتب ، وإن كانت هى غاية مقصد الطالبين ومطمح نظر الصديقين ، وعلم المعاملة طريق ليه ، ولكن لم يتكلم الانبياء صلوات الله عليهم مع الخلق الا فى علم الطريق والارشاد ليه ، وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه الا بالرمز والايماء على سبيل التمثيل والاجمال علما منهم بقصور افهام الخلق عن الاحتمال . وللعلماء ورثة الانبياء ، فما لهم سبيل الى المسحول عن نهج التامس والاقتداء ، (١١٨) .

ويرى الغزالى أن علم المكاشفة علم خفى لا يعلمه الا اهل العلم بالله ، ولذلك فإن اصحابه يستخدمون رموزاً خاصة ، ولا ينبغى للحدث فيه خارج نطاق امله (١١٩) ، ويقول للغزالى : : وأمثال هذه المعارف التى اليها

Mysticism and Philosophy, 116. (١١٦)

Mysticism and Philosophy, P. 228 (١١٧)

(١١٨) احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٤ .

(١١٩) احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ١٩ .

الإشارة ، لا يجوز أن يشترك الناس فيها ، ولا يجوز أن يظهرها من انكشف له شيء من ذلك لمن لم ينكشف له (١٢٠) .

ولعل الغزالي بهذا يريد أن يبعد نفسه وغيره من الصوفية عن مثل إخطاء البسطامي والحلاج اللذين عبرا عن حقائق التوحيد بمعارات موعمة ، إذ الصوفي قد يترقى من مشاهدته إلى درجات « يضيئ عنها نطاق النطق ، ولا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح » (١٢١) وعلى من لابسته تلك الحالة أن لا يزيد في نظر الغزالي على قوله :

وكان ما كان مما لصت أذكوه فظن خيرا ولا تسأل عن الخير (١٢٢)

٥ - السعادة :

تعتبر السعادة غاية نهائية للطريق الصوفي عند الغزالي . وهي ثمرة المعرفة بالله .

وقد خصص الغزالي رسالة للنظرية للسعادة هي رسالة « كيمياء السعادة » . كما عرض لهذه النظرية بالتفصيل أيضا في مواضع متفرقة من « الأحياء » .

ويتميز الغزالي عن سبقه من الصوفية بأن جعل من السعادة نظرية متكاملة ، ولم يكن من قبله قد تناولوها بالتفصيل ، وإنما تحدثوا عنها من خلال حالي اللطمائية والرضا كما سلفت إليه الإشارة .

وهو يرى أن طريق السعادة هو العلم والعمل به ، وإلى ذلك الإشارة بقوله : « إذا نظرت إلى العلم رأيته لذيذا في نفسه ، فيكون مطلوباً لذاته ووجدته وسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها ، وفرصة إلى القرب من الله تعالى ، ولا يتوصل إليه إلا به وأعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الإبدية ، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها ، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل . ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل ، فاصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم » (١٢٣) .

(١٢١) المنقذ من الضلال ، ص ٣٦

(١٢٢) المنقذ من الضلال ، ص ٣٦

(١٢٣) أحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ١٢

- ونظرية السعادة عند الغزالي قائمة على نوع من التحليل النفسى .
- وهو يرتب على كل نوع من أنواع المعرفة نوعا من اللذة أو السعادة (١٢٤) .

وسعادة كل شىء فى رأيه هى لذته وراحته ، ولذته تكون بمقتضى طبيعه ، وطبع كل شىء ما خلق له هذا الشىء . فـلذة العين مثلاً فى الصور الحسنه ، ولذة الأذن فى الأصوات الطيبة ، وهكذا للسان فى سائر الجوارح ، كل جارحة منها لها لذة معينة .

ولذة القلب الخاصة معرفة الله ، وهو مخلوق لها ، واللذة نمرة المعرفة لأن الإنسان اذا عرف شيئاً لم يعرفه من قبل فرح به ، كالشطنج مثلا اذا عرفه الإنسان لم يتركه ولم يكن له عنه صبر ، فكذلك الأمر بالنسبة لمعرفة الله اذا وقعت فى القلب فرح للمارف بها ولم يصبر عن المشاهدة .

ويرى الغزالي أن أجل اللذات وأعلما معرفة الله ولا يتصور أن يؤثر الإنسان عليها لذة أخرى إلا اذا حرم من هذه اللذة (١٢٥) . وذلك لأنه اذا كان المعروف أجل كانت المعرفة أكبر ، ولذا كانت المعرفة أكبر ، كانت اللذة أكبر فيقول عن ذلك : « وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر ، ولذلك فإن الإنسان اذا عرف الوزير فرح ، ولو علم بالملك لكان أعظم فرحا . وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى ، لأن شرف كل موجود به ومنه ، وكل عجائب العالم آثار صنفته ، فلا معرفة أعز من معرفته ، ولا لذة أذل من لذة معرفته ، وليس مفضل أحسن من مفضل حضرته » (١٢٦) .

ويضاف الى ما تقدم أن اللذات المتصلة بالجوارح الظاهرة تبطل بالموت ولا كذلك اللذة أو السعادة للحاصلة من معرفة الله ، فانها لا تبطل أبداً ، بل انها فى الموت تكون أقوى لخروج الإنسان من الظلمات الى النور (١٢٧) .

والإنسان لا ينعم فقط بمعرفة الله حال الموت ، وإنما هو ينعم أيضاً بها فى حال اليقظة حين يصبح قادراً على أن يبصر ما يعبره فى النوم ، فيشاهد الحقائق العليا ، وينكشف له عالم الملكوت ، وذلك لا يتقيا له إلا بالانصراف عن شواغل المادة والحس واللذات الفانية (١٢٨) .

- (١٢٤) كيمياء السعادة ، ص ٥٢٠ - ٥٢١ .
- (١٢٥) إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ١٦٤ .
- (١٢٦) كيمياء السعادة ، ص ٥٢٠ - ٥٢١ .
- (١٢٧) كيمياء السعادة ، ص ٥٢١ .
- (١٢٨) كيمياء السعادة ، ص ٥١٦ - ٥١٨ .

فالكيمياء الحقيقية (١٢٩) في خزائن الله ، ومطلها تلويب الاولياء
المعارفين ولا تتحقق الا بان ترجع من الغفيا الى الله ، وسبيلها الاقتداء بالنبى
(ص) ، وكل من يطلبها من غير هذا الطريق فقد ضل ، وتوهم انه غنى
وهو مفلس (١٣٠) .

٦ - تعقيب :

لعله قد وضع الآن كبرجى جمل للغزالي من التصوف طريقا واضع المعالم
الى المعرفة والفناء في التوحيد والمساعدة . وهو كصوفى قد اكتملت له كل
خصائص التصوف التى ذكرناها في الفصل الاول من هذا الكتاب .

ويرى نيكولسون ان للغزالي اعطى للاسلام معنى جديدا عندما اعترف
صرحة بموقف للصوفية . . وقد اصبح الاسلام ديناً صوفياً الى حد كبير
منذ ذلك الحين (١٣١) .

وكذلك يرى دى بور ان للغزالي بسط للتصوف د ووضعه على اساس
واسع وصار للتصوف عند جمهور المسلمين ، منذ ايام للغزالي ، دعامة يقوم
عليها صرح العلم ، وتاجا على مفرقه (١٣٢) .

على ان نيكولسون مع اعترافه بهذه الاحمية للغزالي في التصوف
الاسلامى ، يصدر عليه حكما غير صحيح قائلاً : « ويمكن القول بان نسبة
الغزالي الى الاسلام اقوى من نسبته الى التصوف الاسلامى ، وبانه ليس
من صوفية المسلمين بالمعنى الحقيقي ، لانه ليس من اصحاب وحدة
الوجود » (١٣٣) .

ووجه الخطأ في كلام نيكولسون هنا هو انه اعتبر القول بوحدة
الوجود من خصائص للتصوف الاسلامى ، وهذا غير صحيح ، فان للصوفية

(١٢٩) المقصود بالكيمياء عند القدماء صنعة تحويل المادان الى ذهب
أو فضة ، والغزالي يطلق الكيمياء هنا على تحويل الانسان من الخلق الردى
الى الخلق الطيب ، وهذه الكيمياء ، لا الكيمياء للظاهرية ، هي الجسدية
بالاتساق .

(١٣٠) كيمياء المساعدة ، ص ٥٠٢ .

(١٣١) في التصوف الاسلامى وتاريخه - ص ٨٤

(١٣٢) تاريخ للفلسفة في الاسلام ، للترجمة العربية ، ص ٢٤٧ .

(١٣٣) في التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٨٤ .

حتى عصر الغزالي لم يعرفوا هذا المذهب ، ومع ذلك يعتبرهم نيكولسون صوفية ، ولم يعرف هذا المذهب في التصوف الاسلامي - كما يقول نيكولسون نفسه في موضع آخر (١٣٤) الا بمجىء ابن عربي المتوفى سنة ٦٢٨ هـ .

وهذا هو الذي دعانا الى اعتبار حال الفناء ، لا وحدة الوجود ، معيذا للتصوف الاسلامي وغيره ، لانه ظاهرة مشتركة بين الصوفية جميعا ، وبعضهم ينطلق منه الى القول بالاتحاد او الطول او وحدة الوجود ، على حين يراء البعض الآخر ، ومنهم الغزالي ، متفقا مع القول بالانثينية بين الله والعالم .

وترجع اهمية للغزالي في التصوف الاسلامي الى عدة امور اهمها انه اثار بقوة مشكلة الشك واليقين ، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليدا ، او جدلا نظريا كما هو الشأن عند المتكلمين ، وانما جعلها تجربة ذوقية اساسا ، وحدد معالم هذه التجربة تحديدا لم يسبق ليه ، فاعطى للاسلام في عصره اوبعد عصره قوة جديدة وعمقا بعيدا - هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى كان الغزالي صوفيا ايجابيا عنى بشئون عصره (١٣٥) ، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة ، ونقدنا نقدا علميا دقيقا ، وكان من الممكن لهذه المذاهب ان تقوض دعائم المجتمعات الاسلامية في عصره وبعده لو تركت وشأنها .

وامر آخر يثير الاعجاب بالغزالي ، وهو انه مفكر عاش اراما ، فلم يكن ثمة فجوة بين ما يعتقد وما يسلك ويعتبر تصوفه صورة لحياته ، وحياته صورة لتصوفه ، وكان في كل مرحلة تطوره الروحي صادقا مع نفسه صدقا لا يتطرق اليه شك في نظرونا .

(١٣٤) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص ١٣٦ .
(١٣٥) هناك ناحية من نواحي الغزالي لم يلق عليها بعد الضوء الكافي وهي نقده لمجتمعه في عصره ، ففي الاحياء ، يتحدث بالتفصيل عن فئات المجتمع آنذاك وينقدنا نقدا بناء ، وذلك في فصل عنوانه : « بيان اصناف المفكرين واقسام فرق كل صنف » (الاحياء ، ص ٣٣٤ - ٣٥٦) ، وهو فصل ممتع ، ومن هذه الفئات التي نقدها للغزالي اهل العلم من الفقهاء والمتكلمين والوعاظ والزهاد وعلماء اللغة ، وادعياء التصوف ، والمفرورون من الصوفية كامل للشطح منهم ، والاعبياء ، وعموم الخلق ، وغيرهم ، وهو في نقده لهذه الفئات يصور اوضاعها الاجتماعية وقيمها الخاطئة .

الفصل السادس

التحريف الفلسفي

١ - تمهيد :

للتصوف الفلسفي في الاسلام تصوف آخر يختلف في الطابع عن ذلك للتصوف السني الذي ارتأى عند الغزالي وعند غيره ممن تقدمه من الصوفية السنيين .

والمقصود بالتصوف الفلسفي للتصوف الذي يعتمد أصحابه الى مزج أفكارهم للصوفية بأنظارتهم العقلية ، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة .

وقد ظهر هذا التصوف في الاسلام بوضوح منذ القرنين السادس والسابع الهجريين ، وهما القرنان اللذان شهدا ظهور أقطابه ، واستمر بعد ذلك عند أفراد من متفلسفة الصوفية حتى عصر ليس بعيد .

ربما كان هذا اللون من التصوف ممتزجا بالفلسفة ، فإنه قد تسربت فيه بذلك فلسفات أجنبية متعددة ، يونانية وفارسية وهندية ومسيحية ، وذلك لا ينفي أصالته ، لأن صوفيته تمثلوا هذه الثقافات وحافظوا في نفس الوقت على استقلاليتهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين ، وهذا يفسر لنا جهودهم في الملامة بين المذاهب الأجنبية عنهم والاسلام ، وهي جهود واضحة في مصنفاتهم ، كما يفسر لنا أيضا وجود تلك المصطلحات الفلسفية الأجنبية في مصنفاتهم والتي غيروا كثيرا في معانيها الأصلية بما يتلاءم ومذاهبهم للصوفية الاسلامية .

وثمة طابع عام يطبع هذا التصوف الفلسفي ، وهو أنه تصوف غامض ، ذو لغة اصطلاحية خاصة ، ويحتاج فهم مسأله الى جهد غير عادي ، ولا يمكن اعتباره فلسفة حيث أنه قائم على الخوق ، كما لا يمكن اعتباره تصوفا خالصا ، لأنه يختلف عن التصوف الخالص في أنه مبرع عنه بلغة فلسفية ، وينحدر الى وضع مذاهب في الوجود أساسا ، فهو إذن بين بين .

وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية ، كما عرضوا الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، ونظيرتها في الفيض أو الصدور (emanation) والفلسفة المعروفة

بالمهرمسية (Hermeticism) وكتاباتهما التي ترجمت الى العربية (١) ، ووقفوا على الفلسفات الشرقية للقديمية فارسية وهندية ، وعلى فلسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهما ، وتأثروا بمذاهب غلاة الشيعة من الاسماعيلية الباطنية ، وبرسائل اخوان للصفا . وهذا كله الى جانب علمهم الواسع بالطورم الشرعية من فقه وكلام وحديث وتفسير ، فهم اذن ذو طابع ميسوعي ، وثقافتهم ذات مكونات متعددة متباينة احيانا .

وقد استهدف متفلسفة الصوفية في الاسلام لهجوم الفقهاء دائما لما اعلنوه من قول بالوحدة الوجودية . ونظرية القطبية . ووحدة الاديان ، وما يترتب على ذلك كله من آراء ونتائج ارتأى للفقهاء انها مخالفة للمعقيدة الاسلامية .

وسنحاول فيما يلي الحديث عن اهم ما تناولوه الصوفية المتفلسفون في تصوفهم من موضوعات ، وخصائص تصوفهم بوجه عام ، وذلك قبل ان نتناول أبرزهم بالدراسة .

(١) للفلسفة للمهرمسية منسوبة الى هرمس الذي يعتقد انه اديريس النبي أو اخنوخ ، وشخصيته مختلف فيها ، واصبح هرمس عند المسلمين مؤسس العلوم والفلسفة خصوصا الطب والفلسفة والكيمياء والفلك والتنجيم ، ويورد ذكره كثيرا في المصادر الاسلامية ، انظر مثلا للشهرستاني ، الملل والنحل بهامش الفصل ، ٢ ، ص ١٤٥ ، للفهرست لابن النديم ، ص ٥٠٨ . والفلسفة للمهرمسية فلسفة قديمة لعبت دورا هاما في الفكر الهليني المتأخر بالاسكندرية ، وترجع كتاباتها الى حوالي القرن الثاني الميلادي ، ويعتقد ان كتابها كانوا كهنة مصريين اتقنوا اليونانية أو يونانيين متمصرين (نجيب بلدي : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ، دار المعارف ١٩٦٢ ، ص ٨٩) ، وتعتبر هذه للفلسفة مزيجا من الافلاطونية والحكمة المصرية وبعض الاساطير اليونانية ، واتجاهها العام هو العودة الى القديم ، واصحابها يعظمون افلاطون وفيثاغورس ، ويفضلون الوحي والالهام في المعرفة على البحث العقلي الاستدلالي ، ويدعون آراءهم بربط الفلسفة بالشرق وانبياؤه (نفس المرجع ، ص ٨٩ - ٩٠ ، ٩٢ - ٩٣) . وقد عرف المسلمون للفلسفة للمهرمسية بعد فتح مصر والشام ، ووقفوا على بعض مؤلفاتها ولكن بعد ان عمل فيها للتفكير اليهودي عمله (ابو العلا عفيفي : تطبيق على مفصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٤٥) وقد ذكر دكتور سيد حسين نصر المؤلفات الهرمسية التي عرفها المسلمون في بحثه :

Hermes and the Hermetic writings in the Islamic world, in *Islamic Studies*, Beirut 1967, PP. 69—71.

ويعتبر للسهروردي المقتول وابن سبعين على وجه الخصوص من المتأثرين بالمهرمسية .

٢ - موضوعات التصوف الفلسفي وخصائصه :

يلاحظ الباحث في التصوف الفلسفي ان عناية اصحابه كانت متجهة اساساً الى وضع نظريات في الوجود على دعائم من اللذوق ، ينطلقون منها الى تلوين كل مسائل تصونهم الأخرى بلونها .

وقد حصر ابن خلدون (١) في مقدمته اربعة موضوعات رئيسية عنى بها هؤلاء المتفلسفة من المتأخرين (٢) وهي :

(أ) المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والواجيد ومحاسبة للنفس على الأعمال .

(ب) للكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والوحي والنبوة والروح ، وحقائق كل موجود غائب لو شاهد ، وترتيب الأكونان في صدورهما عن موجودهما وتكونها .

(ج) للتصرفات في العالم والاكوان بأنواع الكرامات او خوارق المعادلات .

(د) صدور الألفاظ الموممة للظاهر والتي تعرف بالشطحيات ، وهي العبارات التي تستشكل ظسوارها ، والناس بالنسبة لها بين منكر ومستحسن ومتأول .

فأما عن المجاهدات والأذواق الحاصلة عنها كالمقامات والأحوال فيتحقق فيها أولئك الصوفية مع غيرهم ممن تقدمهم وهي على حد تعبير ابن خلدون « أمر لا مدفع فيه لأحد ، وأذواقهم فيه صحيحة وللتحقق بها عين السعادة » (٤) .

وأما للكشف عن حقائق الوجود المدركة عنه ، فيذكر ابن خلدون (٥) ان أولئك الصوفية من المتفلسفة لصطنعوا فيه الرياضة بأمانة القوى الحسية ، وتقضية الروح العاقل بالذكر ، حتى يجصل للنفس ادراكها الذي لها من

-
- (٢) يذكر من هؤلاء ابن عربي وابن سبعين وابن الفارض وعفيف الدين التلمساني ونجم الدين بن اسرائيل (المقدمة ، ص ٣٣١) .
(٣) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٢ .
(٤) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٢ .
(٥) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٢٩ - ٣٣٠ .

داتها ، فإذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركهم ، وأنهم كشفوا حقائق الوجود كلها . ويحفظ ابن خلدون هنا فيقول أن مثل هذا للكشف لا بد أن يكون ناشئاً عن الاستقامة ، والاستقامة للنفس كالانقبساط للمرأة فيما ينطبع فيها من الأحوال . ويذكر أن المتأخرين من المتفلسفة لما عنوا بهذا النوع من الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية ، إلا أنهم أغضوا للعناية لأن كلامهم أولاً من قبيل الأدواق والمواجيد بحيث أن من لم يشاركهم طريقتهم لا يفهم شيئاً من مرامي كلامهم ، وهذه الأدواق بطبيعتها غير خاضعة لللدليل والبرهان ، فهي وجدانيات ، ولأنهم تعمّدوا الألفاظ باستخدام اصطلاحات فلسفية لا يشاركهم غيرها فهمهم . وكلامهم بوجه عام « لا يقتدر أهل للنظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانفساقه » (٦) . ويضرب ابن خلدون أمثلة لذاهبهم في الوجود وصوره عن موجدته وترتيبه ، والحقيقة المحمدية ، والوحدة الوجودية المطلقة ، والاصطلاحات المستخدمة فيها .

ويمارضهم ابن خلدون في قولهم بالوحدة ، مبيناً أنها مترتبة عندهم على تفسير خاطئ للفناء ، فيقول : « وهم في هذا يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه ، ولما أوجبها (أي الوحدة) عندهم الوهم والخيال .. مع أن الحقيقين من المتصوفة المتأخرين يقولون أن المرید عند الكشف ربما بعرض له توهم هذه الوحدة ، ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات ، ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق ، وهو مقام المعارف المحقق . ولا بد للمرید عندهم من عقبة الجمع ، وهي عقبة صعبة ، لأنه يخشى من وقوفه عندها فتخسر صنفته » (٧) .

وولضح أن ابن خلدون هنا ، بإعتباره من أهل السنة ، يخطئ صوفية الوحدة لأنهم قالوا بها انطلاقاً من حال الفناء والجمع ، وهو متفق في نقده لهم مع الغزالي وغيره من متصوفة أهل السنة .

أما ما يذكره متفلسفة الصوفية من للتصوف في عالم الأكوان بالكرامات ، فيميل ابن خلدون إلى إقراءهم عليه ، فالكرامات كالأخبار بالمفنيات والتصرف في الكائنات أمر صحيح غير منكر ، وإن مال بعض

(٦) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٠ .

(٧) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٩ .

العلماء كآبى اسحق الاسفرايينى الى انكارها ، وليس ذلك فى رأيه من الحق (٨) .

ولكن المتفلسفة من الصوفية يمتدحون للتصرف فى الاكوان مبنياً على علم خاص عندهم هو علم الاسماء والحروف ، وقد ألف فيه ابن عربى وابن سبعين وغيرهما ، والفرق بين وبين السنيين المعاصرين لهم كالأشاذلية كبير . فابن عطاء الله السكندرى مثلاً يضع مذهبا فى الزهد والكرامات ، ويعتبر انها غير دالة على كمال التصوف (٩) . ولذلك نجد ابن خلدون نفسه بمتدح رجال الرسالة القشيرية من ذوى الاتجاه للسنى من هذه الفاحية لاقتدائهم بالصحابية قائلاً : « وقد وقع للصحابية وكابر السلف كثير من ذلك (أى من الكرامات) ، وهو معلوم مشهور . . . وسلف المتصوفة من أهل الرسالة » (يقصد الرسالة القشيرية) أعلام الملة . . . لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ، ولا هذا النوع من الإدراك (الخارق) ، إنما همم الاتباع واقتداء ما استطاعوا ، ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحتفل به ، بل يفرون منه ، ويرون أنه من الموائق والمخن » (١٠) .

- بوجه ابن خلدون بعد ذلك رأيه بالنسبة للعبارات المشككة التى تصدر عن متفلسفة للصوفية - فيقول : « وأما الألفاظ الموهمة التى يجرون عنها بالسطحيات ، ويؤلخذهم بها أهل الشرع ، فاعلم أن الاتصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطلقوا عنها بما لا يقصده ، وصاحب الغيبة غير مخاطب ، والمجبور معذور . فمن غم منهم فضله واقتداه حمل (كلامه) على القصد الجميل ، فإن العبارة عن الموجد صعبة لفقدان الوضع لها . (يقصد أن الصوفى لا يكون فى حال وعيه ليضع عبارته فى صورة مرتبة) ، كما وقع لأبى يزيد (البسطامى) وأمثاله . ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر ، فمؤلخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه . وأما من تكلم بهتلاً ، وهو حاضر فى حسه ، ولم يملكه الحال ، فمؤلخذ أيضاً . ولهذا أفنى للفقهاء وكابر المتصوفة بقتل العلاج لأنه تكلم فى حضور ، وهو مالك حاله ، والله أعلم (١١) » .

(٨) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٢ .

(٩) انظر كتابنا عن ابن عطاء الله ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ، ص ٧٦ ، ص ٨٦ .

(١٠) المقدمة ، ص ٣٣٢ .

(١١) المقدمة ، ص ٣٣٣ .

ويقارن ابن خلدون في مقدمته أيضا بين أولئك المتأخرين من الصوفية المتفلسفين والاسماعيلية من الشيعة الثائلين بالطول والهيئة الائمة ، ويرى ان وجه التشبه بين الفريقين ظاهر ، خصوصا في مسألة القول بالقطب الذي هو رأس المعارفين عندهم ، والابدال ، فهذا في رايه مشابه لما يقوله الاسماعيلية في الامام واللقباء - وكذلك لباس خرقة التصوف الذي يجعله أولئك الصوفية أصلا لطريقتهم ، والمرفوع عندهم الى الامام على ، فهذا في رايه ايضا اثر من آثار التشيع (١٢) .

ولطه قد تبين لنا الآن من كلام ابن خلدون ان للتصوف الفلسفي له خصائص معينة :

فمنها انه تصوف يعمد اصحابه كثيرهم من الصوفية الى اصطناع المجامدات النفسية ، من اجل للترقى للخلق وهذا هو عين السعادة ، وانه تصوف يجمل للكشف منهجا للمعرفة بالحقائق ، وان اصحابه تحققوا بالغناء ، كما انهم اغمضوا في تعبيرهم عن حقائق هذا للتصوف ، فهم رمزيون من هذه الناحية ، وهذه الخصائص العامة تصدق على تصوفهم كما تند تصدق على أى تصوف آخر .

الا ان أولئك المتفلسفة زادوا على التصوفة الصنيتين بامور : اولها : انهم اصحاب نظريات. او مولف من الوجود بملطوما في كتبهم او اشعارهم ، ولا يمكن ان توصف عباراتهم فيها بانها من قبيل الشطح الذي لا يسال عنه اصحابه ، وثانيها : انهم اسرفوا في الرمزية اسرافا الى حد بدا معه كلامهم غير مفهوم للتفسير ، وثالثها : اعتدالهم الشديد بانفسهم وبعلمهم ، وهو اعتدال ان لم يلزمهم كلهم ، فقد لازم اكثرهم على الأقل .

٣ - السهروردي المقتول وحكمة الاشراق :

يعتبر السهروردي المقتول من أوائل متفلسفة الصوفية في الاسلام ، واسمه ابو الفتوح يحيى بن حبش بن اميرك ، ويلقب بشهاب الدين ويوصف بالحكيم . وهو من اهل القرن السادس الهجرى فمولده بسهرورد جوالى سنة ٥٥٠ هـ ومقتله بامر صلاح الدين الايوبي ، في حلب سنة ٥٨٧ هـ (١٣) .

(١٢) المقحمة ، ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

(١٣) انظر ترجمته في وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ٣٤٠ - ٣٤٨ .

من هنا عرف بالمقتول تميزا له عن صوفيين آخرين هما ابو النجيب السهروردي المتوفى سنة ٥٦٣ هـ ، وابو حفص شهاب الدين السهروردي البغدادي المتوفى سنة ٦٣٢ هـ ، وهذا الأخير هو مؤلف كتاب « عوارف المعارف » .

وكان السهروردي كثير الترحال في طلب العلم ، فتنلمذ في مدينة ميراعة من أعمال أذربيجان على فقيه ومتكلم مشهور هو مجد الدين الجيلي ، أستاذ فخر الدين الرازي ، وتنلمذ بأصفهان على ابن سهلان الساوي صاحب كتاب « البصائر النصيرية » في المنطق ، وصحب الصوفية وتجرد وزهد ، وقدم حلب وتنلمذ فيها على الشريف افتخار الدين ، وحاز لديه مكانة أحفقت عليه فقهاء حلب ، فشنعوا عليه ، فأحضره الملك الظاهر ابن صلاح الدين صاحب حلب في ذلك الحين ، وعقد له مجلسا من الفقهاء والمتكلمين ، فظهر عليهم بحججه فاذا بالملك يقربه ويقبل عليه . ولكن الحانقين على السهروردي كتبوا الى صلاح الدين يحذرونه من فساد عقيدة ابنه بصحبته السهروردي ، ومن فساد عقائد الناس ان هو أبقي عليه ، فكتب صلاح الدين الى ابنه بقتله ، فاستفتى ابنه فقهاء حلب ، فأفتوا بقتله ، فقتل خنقا بحلب سنة ٥٨٧ هـ ، وله من العمر ثمان وثلاثون سنة (١٤) .

وكان السهروردي المقتول متعمقا في الفلسفة ، فيقول عنه صاحب « طبقات الأطباء » انه كان « أوجد أهل زمانه في العلوم للحكمة ، جامعاً للعلوم الفلسفية بارعا في الأصول الفقهية ، مفرط الذكاء ، فصيح » (١٥) .

وقد خلف جملة مصنفات ورسائل (١٦) منها « حكمة الاشراق » ،

وبحثا عن حياته للمرحوم أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمي ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، م ١٢ ، د ٢ ، ديسمبر ١٩٥٠ ، وقد تخصص زميلنا الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان في دراسة السهروردي المقتول ، ونشر هياكل النور له ، للقاهرة ١٩٥٧ ، وعلى دراسته أيضا المستشرق كوربيان (Corbin) ونشر عدة مصنفات له .

(١٤) أنظر : محمد مصطفى حلمي ، حكيم الاشراق وحياته الروحية ،

ص ٦٧ - ٦٨ ، ووفيات الأعيان ، د ٢ ، ص ٣٤٨ .

(١٥) وفيات الأعيان ، د ٢ ، ص ٣٤٦ .

(١٦) أنظر عنها مقامة هياكل النور للدكتور أبو ريان ، ص ١٣ - ١٧ .

Recueil—etc. P. 113

— ١٩٣ — (م ١٣ — للتصوف الاسلامي)

و « للتلوينات » ويبدو فيه أرسطى الاتجاه ، و « هيكل النور » ،
و « المقاومات » و « المطارحات » ، و « الألواح العمادية » ، وبعض أدعية
على أن أهمها في تصوير مذهبه هو « حكمة الاشراق » الذى تضمن آراءه في
التصوف الاشراقى . واسلوب السهروردى في مصنفاته بوجه عام اسلوب
رمزى شديد الخفاء .

وللسهروردى المقتول عارف بالفلسفة الأفلاطونية والمثائية
والأفلاطونية الحديثة ، وبالحكمة الفارسية ، وبمذاهب الصابئة ، وبالفلسفة
الهرمسية ، وهو يذكر هرمس كثيرا في مؤلفاته . ويعتبره من رؤساء
الاشراقيين ويصفه بأنه « والد الحكماء » (١٧) ، وهو يذكره مع اغاثيمون
واستقليوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستورة جنبا الى
جنب مع جاماصب وبزرجمهر من حكماء الفرس . ويرى كوربان أن هرمس
أحد وجوه كبيرة ثلاثة تتحكم في سير مذهب للسهروردى الاشراقى ، والوجهان
الأخران هما أفلاطون وزرادشت (١٨) .

ونلاحظ أيضا أنه عارف بمذاهب الفلسفة الاسلاميه ، وعلى الاخص
بمذهبى للفارابى وابن سينا . وهو وإن كان يفقد فلاسفة الاسلام للذين
ينعتهم بالمثائين (١٩) فإنه ولا شك متأثر بهم .

وعرف السهروردى طائفة من صوفية القرنين الثالث والرابع ، وهو
بمتدح أبا يزيد البسطامى الذى يطلق عليه « سيار بسطام » ، والحلاج الذى
يصفه بأنه « فتى البيضاء » (٢٠) ، وأبا الحسن الخرقانى وهو صوفى
اتحادى فارسى (٢١) توفى سنة ٤٢٥ هـ ومؤلفا عنده أهل الاشراق الفارسى
الاصيل .

-
- (١٧) حكمة الاشراق ، طبع طهران ١٣١٦ هـ ، ص ١٠ .
(١٨) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى ،
بيروت ١٩٦٦ ، ج ١ ، ص ٣٠٤ ، وقد بينا أثر الهرمسية عليه في بحث لنا
عنولنه « ابن سبعين وحكيم الاشراق » بالكتاب للذكارى عن السهروردى
المقتول الذى يصدره المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية .
(١٩) مجموعة في الحكمة الالهية ، نشر كوربان ، استانبول ١٩٤٥ ،
ص ٥٠٥ ، ص ١٤٧ - ١٥٦ .
(٢٠) مجموعة في الحكمة الالهية ، ٥٠٣ - ٥٠٤ ، وانظر كلاما له عن
الحلاج في Roueil , et P, 112, p. 1.3
(٢١) انظر شيئا عن آرائه في كتاب نيكولسون « صوفية الاسلام »
الترجمة العربية للأستاذ نور الدين شريعة ، ص ٨٥ وما بعدها .

وهكذا كان السهروردي المقتول منوع الثقافة ، وحكمته الاشراقية تاتلف في الحقيقة من عناصر متعددة ، وهو يرى أنه أحيا بها الحكمة المعتبرة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقهضاء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ، ويستخرجون منها حكمتهم ، وهي الخميرة الأزلية (٢٢) .

وعرفت حكمة السهروردي بالحكمة الاشراقية نسبة إلى الاشراقى الذى هو للكشف ، وقد تعرف أيضا عنده ، كما عرفت عند ابن سينا من قبله ، بالحكمة المشرقية . نسبة إلى المشاركة الذين هم أهل غارس ، وحكمتهم ذوقية تعتمد على الاشراق وهو ظهور الأنوار العقلية ولعانها وفيضانها في النفس عند تجردا ، وقد كان اعتماد الفارسيين - كما يقول قطب الدين الشيرازى - في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذلك قضاء اليونانيين ، عدا أرسطو وشيعته فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير (٢٣) .

ويشير السهروردي إلى أن حكمة الاشراق عنده مؤسسة على الذوق ، قائلا : « ولم يحصل لى (أى ما تضمنه كتابه حكمة الاشراق) بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه ، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككنى فيه مشكك » (٢٤) .

وللسهروردي نظرية في الوجود ، عبر عنها بلغة رمزية على أساس نظرية الفيض (٢٥) ، ولا يمكن اعتبارها نظرية صوفية في وحدة الوجود بالمعنى الدقيق لأنه يمسدد العوالم المتناقضة عن الله ، أو نور الأنوار الذى يشبه الشمس التى لا تفقد من نوريتها شيئا رغم اشعاعاتها المستمرة (٢٦) ، وهناك في رأيه عوالم ثلاثة فائضة : عالم العقول ، وعالم النفوس ، وعالم الأجسام ، فالأول : يشمل الأنوار القاهرة ومن جعلتها العقل الفعال أو روح القدس ، والثانى : يشمل النفوس المسدرة للأفلاك السماوية وللأجسام الانسانية ، والثالث : هو عالم الأجسام العنصرية أى أجسام ما تحت فلک

(٢٢) المطارحات ، القسم للطبيعى ، الفصل السادس .

(٢٣) كوربان : مقدمة مجموعة في الحكمة الالهية ، ص ١٧ ، وتاريخ الفلسفة الاسلاميه ، ص ٣١٠ .

(٢٤) حكمة الاشراق ، ص ١٦ - ١٩ .

(٢٥) عرض لهذه للنظرية في الفصل الثالث من الهيكل الرابع ، هياكل النور ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢٦) هياكل للنور ، ص ٦٧ .

للقمر ، والأجسام الأثرية أى اجسام الأفلاك السماوية(٢٧) ، ولكن السهروردى يضيف إليها في « حكمة الاشراف » عالم المثل الملقبة ، بناء على تجربته الصوفية(٢٨) ، وعالم المثل هذا متوسط بين العالم العقلى للأنوار المحضة ، وبين للعالم المحسوس ، وهو مدرك بالمخيلة النشطة ، وهو ليس عالم المثل الأفلاطونية . وعبارة الملقبة هذه تعنى أن هذه المثل ليست حالة في قوام مادي ، بل أن لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر للصورة في المرأة ، وفي عالم المثل الملقبة نجد كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع ، ولكن بحال لطيفة ، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذي يشكل عتبة لولوج عالم الملوكت(٢٩) .

ويوضح قطب الدين الشيرازى ترتب هذه العوالم عند الاشرافيين ، فيذكر أن العالم عالمان : عالم المعنى المنتقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول ، وعالم للصور المنتقسم الى للصور الجسمية ، وهى عالم الأفلاك والعناصر ، والى الصور الشبحية ، وهو عالم المثل المطلق(٣٠) .

والنفس الانسانية عند حكيم الاشراف لا تصل الى عالم القدس ولا تتلقى أنوار الاشراف الا بالرياضة والمجاهدة ذلك انها من جوهر الملوكت، وانما يشغلها عن عالمها (يتصد عالم الملوكت) هذه القوى البدنية ، فاذا قويت النفس بالفضائل الروحانية ، وضعف سلطان القوى البدنية، وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتلخص أحيانا الى عالم القدس ، وتتصل بابيها القدس ، وتتلقى منه المعارف(٣١) .

وهكذا تصل النفس عند السهروردى بالرياضة الى نوع من الفناء عن المتعلقات الدنيوية ، وعندئذ تتصل بعالم للقدس ، وتحقق لها المعرفة والسعادة ، فيقول : « لذة كل قوة انما تكون بحسب كمالها وإدراكها ، وكذا ألبها . ولذة كل شيء والله بحسب ما يخصه ، فللشم ما يتعلق بالشمومات، وللذوق ما يتعلق بالخوقات واللمس ما يتعلق بالموصات ، وكذا نحوها ، فكل ما يليق به ، وكمال الجوهر العاقل الانتعاش بالمعارف من معرفة الحق

(٢٧) مقدمة للدكتور أبو ريان لهياكل للنور ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢٨) حكمة الاشراف ، ص ٢٢٢ .

(٢٩) تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان ، ج ١ ، ص ٣١٩ .

(٣٠) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج ١ ، ص ٣١٨ ، هامش ٢ .

(٣١) هياكل للنور ، ص ٨٥ .

والمعالم والنظام ، وبالجمله أمر المبدأ والمعاد ، والتنزه عن القوى البدنيه ، ونقصه في خلاف هذا ، وتتعلق لذاته والله بهما « (٣٢) ، فالنفوس الفاضله عنده تتحقق بمشاهده أنوار الحق والانغماس في بحر النور ، ولا تنقضي مساعدها (٣٣) .

وعلى الرغم مما قد يبدو في كلام السهروردي من اتفاق ظاهرى مع اصفويه الخالص على ضرورة اصطناع المجاهده والترقى الخلقى للوصول الى الفناء ، والمعرفه بالله ، واللذة أو السعادة ، الا انه يختلف عنهم في اعتباره الحكمة البحتية ضرورية للوصول الى أعلى المراتب الانسانية (٣٤) ، ويشير بها الى الفلسفة المشائية . ويتبين لنا ذلك من تقسيمه لمراتب الحكماء ، فهناك حكيم الله متوغل في التاله عديم البحث ، وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية كآبى يزيد البسطامى وسهل التستري والحلاج ، وحكيم باحث عديم التاله ، وهو كالمشائين من أتباع أرسطو من المتقدمين ، وكالفارابى وابن سينا من المتأخرين ، وحكيم الله متوغل في التاله والبحث ، ولم يصل الى رتبته الا السهروردي نفسه . وهذا للحكيم المتوغل في التاله وللبحث له للرياسة في وقته ، وهو « القطب » وهو لا يعنى برياسته للتقلب ، فقد يكون خفيا او في غاية الخمول ، وهو ايضا « خليفة الله » ولا يخلو منه للعالم (٣٥) .

وليس من شك في أن ما يذهب اليه السهروردي من أن مقام الحكيم المتوغل في التاله والبحث أعلى من مقام الأنبياء ، يعد سببا كافيا لهجوم فقهاء عصره عليه ، وقد هاجمه ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٧ هـ ايضا متهمًا اياه بادعاء النبوة ، على نحو ما يتبين من قوله : « فالواحد من هؤلاء (يقصد من متفلسفة الصوفية) يطلب أن يصير نبيا ، كما كان السهروردي يقتول يطلب أن يصير نبيا ، وكان قد جمع بين النظر والتاله ، وسلك نحوًا من

(٣٢) هياكل النور ، ص ٨٠ .

(٣٣) هياكل النور ، ص ٨٢ .

(٣٤) أوجب السهروردي على السالك بطريقته أن يقرأ « التلويحات » ، وهو كتاب على طريقة المشائين ، قبل « حكمة الاشراف » ، فيجمع بذلك بين البحث والتاله (مجموعة في الحكمة الالهية ، ص ١٩٢ ، وحكمة الاشراف ، ص ١٥) .

(٣٥) حكمة الاشراف ، ص ٢ ، وقارن : الحياة للروحانية في الاسلام ، ص ١٤٠ - ١٤١ .

مسلك الباطنية ، وجمع بين فلسفة الفرس واليونان ، وعظم أمر الأنوار ،
وقرب دين المجوس الأول ، وكان له يد في السحر والسيما ، فقتله المسلمون
على الزندقة بحلب في زمان صلاح الدين ، (٣٦) .

تصوف وحدة الوجود :

ولم يظهر مذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة pantheism
في التصوف الاسلام الا بمجيء الصوفي الأندلسي المتفلسف محيي الدين بن
عربي المتوفى سنة ٦٢٨ هـ .

وقد كانت لهذا المذهب في الأندلس مهدات سبقت ظهوره ، وقد عني
المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس بتتبع المدارس الصوفية الفلسفية
السابقة على ابن عربي والتي كانت تنحو نحو وحدة الوجود في الأندلس وذلك
في بحثه المعنون « ابن مسرة ومدرسته » (٣٧) . وقد تناول بلاثيوس في بحثه
هذا الفكر الاسلامي في المشرق ثم في المغرب في القرون الثلاثة الأولى من
الاسلام ، وتحديث فيه بعد ذلك عن حياة ابن مسرة (٢٦٩ - ٢٨١ هـ)
ونظريته الأتباعية الفحولية (Pseudo-Empedocles) ، وعن آرائه
المختلفة في النفس والعقل وللصور ، وعن آرائه الأخرى الميتافيزيقية
والكلامية ، ثم يعقب ذلك دراسة مدرسته وأثر أفكاره في المتأخرين من مفكرى
الأندلس ، وعلى الأخص ابن عربي .

وللواقع أن تعاليم ابن مسرة أثرت في جميع الصوفية الأندلسيين للذين
مرجوا التصوف بالفلسفة .

وقد ظهر لابن مسرة في أسبانيا تلاميذ كثيرون اعتقدوا آراءه على مر
العصور (٣٨) . كان مدرسته أتباع في القرن الرابع في عصر ابن حزم ، منهم
اسماعيل الرعيى . ويبدو أن أثر هذه المدرسة قد امتد الى ألمرية (Almeria)
وفعل فعله في صوفيتها في القرن الخامس الهجرى على نحو ما يشير اليه

(٣٦) أورده أبو المعالي الشافعى السلافي في كتابه « غاية الاماني في
الرد على اللبهاقي » ، للقاهرة ١٣٢٥ هـ ، ج ٢١ ص ٤٤٠ .

Ibn Masarra y su escuela, Obras Escogidas, Madrid, (٣٧)
1946, t 1, P. 1 - 216.

Massignon : Recueil—etc. PP. 70 - 71. وأنظر عنه أيضا :
Ibn Masarra y su escuela, P. 140. (٣٨)

بلاثيوس(٣٩) . واصبحت المرية مركزا هاما من مراكز الصوفية القائلين
بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة ، فظهر فيها محمد بن عيسى
الألبيري الصوفي ، وأبو العباس بن العريف ، صاحب كتاب « محاسن
الجالس » ، والذي أنشأ طويقة جديدة متأثرة بالزرعة التيوزوفية التي
وجدوها عند مدرسة ابن مسرة ، وكان له تلاميذ كثيرون نشروا طريقته في بلاد
أخرى من الأندلس ، منهم أبو بكر الميورقي ، وابن بركان في أشبيلية ، وهو
استاذ ابن عربي ، وابن قسي في نواحي للجوف(٤٠) . وابن قسي هذا هو
لاذي قاد المريدون في ثورتهم على المرابطين .

ومن صوفية الأندلس ذوى الاتجاه الفلسفي أيضا أبو عبد الله
الشوذي ومن تلاميذه أبو إسحق بن دهاق المتوفى سنة ٦١١ هـ ، وابن أجلي ،
وقد انتسب الصوفي الأندلسي المتكلم عبد الحق بن سبعين للتوفى سنة
٦٦٩ هـ ، والمعاصر لابن عربي إلى ابن دهاق . وتعتبر المدرسة الشاذلية ،
أيضا ، التي يقول أصحابها بالوحدة الوجودية ، امتدادا لمدرسة ابن مسرة .

وقد انتقل تصوف وحدة الوجود من الأندلس والمغرب إلى المشرق على
يد ابن عربي ، وابن سبعين ، اللذين استقر بهما الخلاف في الشرق حيث نشرنا
تعاليم هذا النوع من التصوف(٤١) .

وتصوف وحدة الوجود هو للتصوف المبني على القول بأن ثمة وجودا
واحدا فقط هو وجود الله ، أما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق
تحكم به العقول القاصرة . فالوجود إذن واحد ، لا كثرة فيه .

على أن من أصحاب وحدة الوجود ، كابن عربي ، من يفسح المجال
لقول بوجود الممكنات أو المخلوقات على نحو ما ، ومنهم من يطلق القول
بالوحدة ، ويمتنع في ذلك إلى الحد الذي يجعله لا يثبت الوجود لله فقط ،
وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة ، وعلى رأسهم ابن سبعين .

Ibid, P. 142.

(٣٩)

Ibid, P. 143 et. Suiv.

(٤٠)

(٤١) انظر كتابنا ابن سبعين وفلسفته للصوفية ، بيروت ، دار

للكتاب اللبناني ١٩٧٣ ، ص ٧٢ وما بعدها .

وفيماء يلي نعرض لهاتين الصورتين من صور الوحدة :

٥ - وحدة الوجود عند ابن عربي :

ابن عربي (٤٢٠ هـ) هو أبو بكر محمد بن علي بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي ، ولد في مرسية (Murcia) في جنوب شرق الأندلس سنة ٥٦٠ هـ ، في بيت جاه وثرية وعلم ، وقد انتقل في الثامنة من عمره الى اشبيلية مع أهله حيث بدأ طلب العلم ودرس القرآن والحديث والفقه في قرطبة على بعض تلاميذ الفقيه الأندلسي المعروف ابن حزم الظاهري . وقد التقى بفيلسوف قرطبة المعروف ابن رشد . وحينما بلغ الثلاثين من عمره ارتحل الى بلدان كثيرة في الأندلس والمغرب . وأخذ عن مشايخ صوفيتها وأبرزهم أبو مدين الغوث التلمساني ، وتردد بين الحجاز واليمن والشام والعراق ودخل مصر فترة ، واستقر به المقام في دمشق سنة ٦٢٠ هـ الى أن توفي بها سنة ٦٣٨ هـ حيث يوجد ضريحه الى الآن .

كان ابن عربي من عظماء مفكرى الاسلام ، وقد تأثر به بعض مفكرى اوربا مثل دانتي كما أثبتته المستشرق الاسباني ميغل آسين بلاثيوس (٤٣) في بحث له ، وتأثر به جميع الصوفية الذين جاؤا بعده في الشرق والغرب على السواء . ويذكر عنه أنه ألف خمسمائة مصنف في التصوف ذكر منها بروكلمان في « تاريخ الأدب العربي » أكثر من مائتين ، ومعظمها مخطوط ، وأشهر كتبه « الفتوحات المكية » (٤٤) وهو موسوعة ضخمة في التصوف ، و « قصص الحكم » الذي نشره مع تعليقات مستفيضة المرحوم الدكتور

(٤٢) كتب عنه استاذنا المغفور له الدكتور أبو العلا عفيفي بحثا بالانجليزية كان موضوعا لدرجة الدكتوراه عنوانه :

The mystical philosophy of Myhyiddin Ibnu'l Arabi, Cambridge, 1939.

ولنظر تطبيقا له على مادة « ابن عربي » بدائرة المعارف الإسلامية ، للترجمة العربية ، وكذا مقدمة فصوص الحكم لابن عربي ، للقاهرة ١٩٤٦ م ، وكتب بلاثيوس كتابا عن حياته ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، القاهرة . (٤٣) أنظر بحثه :

La Escatología Musulmana en la Divina Comedia, Madrid, 1943.

(٤٤) طبع للفتوحات بمطبعة بولاق الأميرية ، ويطلع الآن بتحقيق الدكتور عثمان بحجي ومراجعة استاذنا الدكتور إبراهيم مذكور ، وقد صدر منه جزءان ، القاهرة ١٩٧٢ .

ابو العلا عفيفي ، و « ترجمان الأشواق » وهو ديوان شعر في الحب الإلهي ،
واسلوب ابن عربي في مصنفاته بوجه عام رمزي شديد الخفاء من حيث
المعنى .

وقد عرف ابن عربي لطلو مكانته بـ « الشيخ الأكبر » ، وعرفه بعض
المدرسين في أوروبا مثل ريمون لل .

وابن عربي كما سبق أن ذكرنا هو أول واضع لمذهب وحدة الوجود
Panthéisme في التصوف الإسلامي وهو مذهب يقوم على دعائم نوقية
أساسا ، وهو يقول معبرا عن مذهب هذا باختصار : « سبحانه من خلق
الأشياء وهو عينها » (٤٥) .

وذلك أن الفاتلين بوحدة الوجود ، ومنهم ابن عربي ، لا يؤمنون
بالخلق من العدم (creation ex nihilo) ، أي لا يؤمنون بأن العالم وجد من
العدم في زمان ، وهو ما يعرف عند غير أصحاب وحدة الوجود بخلق العالم .

ويؤمن ابن عربي في نظريته في الوجود بالفيز (emanation) وهو
يعنى بالفيز أن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني . ويفسر
ابن عربي وجود الموجودات بـ « للتجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزل
وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور » (٤٦) .

ويقتضي مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عدم اللول بالممكن فيمقابل
الراجب اعنى الممكن بمعنى الموجود المتغير الحادث ، والذي إذا نظر إليه من
حيث هو ، وكان ممسحا (والممكن هو ما كان وجوده بغيره ويتصور فيه
الرجود والعدم) وذلك على الرغم مما يسميه بالاعيان الثابتة (الموجودات
الممكنة) لأن هذه الاعيان الثابتة ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات
بالقوة لابد لها من أن توجد بالفعل وهي ما يسميه الفلاسفة بواجب الوجود
بالغير (واجب الوجود بالغير مرتبة وسط بين الممكن والواجب) وهي التي
يكون وجودها ضروريا بغيرها (٤٧) .

(٤٥) للفوحات ، القاهرة ١٢٩٢ هـ ، ج ٢ ، ص ٦٠٤ .

(٤٦) مقدمة الفصوص ، ص ٢٨ .

The mystical philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi, (٤٧)
pp. 9 - 10.

وبهذا يقول ابن عربي بمرتبتين هما للضرورة والمقتنع . وابن عربي في هذا الصدد متنسق مع منطق مذهبه لأنه إذا اعتبر العالم ممكنا ترتب عليه أن العالم وجد في زمان وأنه غير موجود ، وكان هذا مخالفا لمذهبه الذي يقرر فيه أن الوجود واحد في الحقيقة متكرر تكثرأ ومميا . واستمع الى ابن عربي قائلا : « ثم السر الذي فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجود الا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها واعيانها » (٤٨) .

ويبين ابن عربي الحكمة من خلق الخلق فيفسر الحديث القدسي : « كنت كنزا مخفيا لم أعرف مخلقت الخلق فيه عرفوني » بأن الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق عامة والانسان خاصة ليعرف ويرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته واسماؤه او يعبارات أخرى شاء الحق ان يرى تعيينات اسمائه في مرآة العالم أو للوجود الخارجي فظهر في الوجود ما ظهر ، وعلى النحو الذي عليه وكشف بذلك عن الكنز المخفي الذي هو لذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها في اطلاقها وتجردها بل في تقييدها وتعيينها (٤٩) .

فالحقيقة الوجودية عند ابن عربي واحدة ، والفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية . والمقل القاصر هو الذي يفرق بينهما تفسرقة حقيقية ، يقول ابن عربي :

سرق وجمع فإن العين واحدة وهي لكثرة لا تبقى ولا تسخر

خلاصة القول أن وجود الممكنات في رأى ابن عربي هو عين وجود الله ، وليس تعدد الموجودات وكثرتها الا وليد الحواس الظاهرة والعقل الانساني القاصر هو الذي يعجز عن ادراك الوحدة الذاتية للأشياء ، فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها ، متكررة بصفاتهما واسماؤها لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات ، إذا نظرت اليها من حيث ذاتها قلت هي الحق ، وإذا نظرت اليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق (٥٠) .

(٤٨) فصوص الحكم ، ص ٩٦ .
(٤٩) الفصوص ، ص ٤٨ وما بعدها .
(٥٠) مقدمة الفصوص ، ص ٢٤ .

ولاين عربى نظرية في « الانسان الكامل » ، او الحقيقة المحمدية تقوم على أساس من مذهب في وحدة الوجود ، فالانسان الكامل عند ابن عربى هو للكون الجامع ، فلما شاء الله أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره اليه(٥١) ، ظهر الانسان الكامل الذى هو عند ابن عربى عين جلاء مرآة العالم ويفرق ابن عربى في الانسان الكامل بين ناحيتين : الاولى خاصة به باعتباره انسانا حادثا ، والاخرى خاصة به باعتباره أزليا أبديا ، ولذلك يصف ابن عربى الانسان الكامل قائلا : « هو الانسان الحادث الأولى ، والنشء الدائم الأبدى »(٥٢) .

ويرى ابن عربى أن قيام العالم بالانسان الكامل « ولا يزال للعالم محفوظا ما دام فيه هذا الانسان الكامل » . والانسان الكامل او الحقيقة المحمدية بتعبير آخر هي مصدر جميع الشرائع والنبوت ومصدر جميع الأولياء او افراد الانسان الكامل (الذين هم الأولياء من الصوفية) وواضح هنا أنه متأثر بفكره للحلاج عن قدم النور المحمدي . ولا نعرف أحدا تحدث فيها في التصوف قبل الحلاج ، كما أنه متأثر فيها بالأفلاطونية المحدثة وغيرها من المصادر الفلسفية التي وقف عليها .

ويذهب ابن عربى بعد ذلك الى القول بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بالانسان الكامل او الحقيقة المحمدية ، إذ مصدر الأديان عنده كما رأينا واحد وهو الحقيقة المحمدية ، فالدين كله واحد ، وهو الله . والعارف على التحقيق هو من عبد الله تعالى في كل مجلى من مجاليه . وإن شئت قلت : العبادة الصحيحة هي أن ينظر للعبد الى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي الله ويقول ابن عربى في أبيات له معبرا عن نظريته هذه :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني الى دينه داني
لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لفرزان ودير لرهبان

(٥١) فصوص للحكم ، ص ٤٨ .

(٥٢) فصوص للحكم ، ص ٥٠ .

وبيت لأوشان وكعبة طائف والواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب انى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى
ويقول كذلك :

عقد الخلائق فى الاله عقائدا وانسا اعتقت جميع ما اعتقدوه

وهذا فى رأينا من الغلو الذى لا مبرر له ، فالمعائد والديانات متباينة
ومنها الصحيح والفساد، فكيف يعلن جمعه لهذه المتناقضات فى عقيدة واحدة؟
وقد كان اثر ابن عربى على من جاء بعده من للصوفية عموما عظيما ، وكانت
له مدرسة فى التصوف ، من أبرز تلاميذه فيها صدر الدين القونوى (٥٣)
المتوفى سنة ٦٧٢ هـ ، والذى أصبحت له بعد ابن عربى مكانة بارزة فى طريقة
شيخه المعروفة بـ « الأكرية » (٥٤) وهو قائل ايضا كاستاذة بوحيدة
الوجود ، وعنى ابن تيمية بالرد عليه كما رد على مذهب شيخه (٥٥) .
والقونوى هو استاذ غيف الدين التلمسانى الشاعر والصوفى المتفلسف ،
ومما يؤسف له أن آراء القونوى وتلميذه للضعيف لا تزال مجهولة الى الآن
لأن مصنفاتها لا تزال مخطوطة .

ومن متأخري أصحاب وحدة الوجود المتأثرين بابن عربى عبد الكريم
ابن ابراهيم الجيلى المتوفى سنة ٨٣٢ هـ ، وهو صاحب نظرية فى الانسان
للکامل أو الكلمة الالهية شبيهة بنظرية الحلاج فى قدم النور المحسدى ،
ونظرية القطبية عند ابن عربى (٥٦) وقد عرض لها فى مصنفاته وأبرزها
« الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل » .

(٥٣) انظر ترجمته فى طبقات الشعرانى ، ج ٢ ، ص ١٧٧ .
(٥٤) كتبنا عنها بحثا مطولا فى الكتاب للتذكارى الذى أصدره المجلس
الأعلى لرعايه الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية ، للقاهرة ١٩٦٩ م ، بعنوان
« الطريقة الأكرية » .

(٥٥) استهدف ابن عربى لهجوم الفقهاء عليه فى عصره وبعد عصره ،
ومن أشد خصومه ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، وقد اختلفت الآراء فى
ابن عربى لاختلافا بيئا ، ووجد له من بين الفقهاء أنفسهم أنصارا ، انظر فى
تفصيل ذلك بحثنا المشار اليه آنفا (هامش ٢) .
(٥٦) فى للتصوف الإسلامى وتاريخه ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

وقد امتد اثر ابن عربي كذلك الى تصوف كثير من شعراء الصوفية من الفرس امثال فخر الدين العرقي المتوفى سنة ٦٩٦ هـ ، وأوحد الدين الكرمانى المتوفى سنة ٦٩٧ هـ او ٦٩٨ هـ ، وعبد الرحمن للجامى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ (٥٧) .

ويعمد عبد الغنى النابلس المتوفى سنة ١١٤٣ هـ من تلاميذ ابن عربي المتأخرين وشراحه المجهين بسره ، وهو صاحب « ديوان الحقائق ومجموع الرقائق » (٥٨) - ويعتبر الأمير عبد القادر الجذائرى المتوفى سنة ١٨٨٣ م مؤلف كتاب « المواقف » من تلاميذ ابن عربي كما يبدو من كتابه هذا ، وهو كتاب جدير بالدراسة ويقع فى ثلاثة أجزاء ، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٨ .

٦ - الوحدة المطلقة عند ابن سبعين :

يعتبر ابن سبعين (٥٩) أكثر امانا من ابن عربي فى نفى الكثرة واطلاق الوحدة ، ولذلك عرف مذهبه بالوحدة المطلقة (٦٠) .

وابن سبعين هو عبد الحق بن لبراهيم محمد بن نصر ، وهو صوفى أندلسى متفلسف (٦١) ، كما عرف فى أوروبا باجوبته على أسئلة الامبراطور فردريك الثانى حاكم صقلية ، وهو يكتفى بابن سبعين (لأنه كان يكتب اسمه هكذا : ابن ٥ ، وهى الدائرة أو حرف الميم الذى يساوى سبعين فى حساب الجمل ، ولذلك كان يعرف ابن سبعين أيضا بابن دارة ، وهو اسم لأحد الفرسان) ، ويلقب بقطب الدين ، ويعرف أحيانا بابى محمد ، وهو

(٥٧) الحياة الروحية فى الاسلام ، ص ٤١ .

(٥٨) انظر بحثنا على الطريقة الاكبرية ، وماسينيون : Recueil—etc. p. 112, p. 113

(٥٩) كتبنا عنه بحثا عنوانه « ابن سبعين وفلسفته الصوفية » كان موضوعا لدرجة الدكتوراه من جامعة القاهرة (سنة ١٩٦١ م) ونشر مؤخرا ، دار للكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧٣ .

(٦١) استعمل ابن سبعين نفسه هذا المصطلح بالنسبة لمذهبه فى الرسالة المقبرية وغيرها ، ابن سبعين وفلسفته ، ص ٢١٤ .
(٦٢) انظر عن حياته : ابن سبعين وفلسفته للصوفية ، ص ٢١ وما بعدها .

من أصل عربي . ولد سنة ٦١٤ هـ - ١٢١٧ م - ١٢١٨ م في وادي رقوطه من أعمال مرسية ، ودرس العربية والآداب على جماعة من شيوخها ، ونظر في العلوم الدينية على مذهب مالك ، وفي العلوم العقلية ، وفي الفلسفة . وقد ذكر من بين أساتذته ابن دهاق المعروف بابن المرّة المتوفى سنة ٦١١ هـ ، وهو شارح الارشاد للجويني . ولما كان ابن سبعين قد ولد سنة ٦١٤ هـ ، وتوفى استاذة هذا سنة ٦١١ هـ ، فإنه من الواضح انه لم يتتلمذ عليه الا عن طريق مطالعة مصنفاته ، وكذلك الشأن بالنسبة لاستاذين آخرين يذكرهما مترجمه وهما اليوناني المتوفى سنة ٦٢٢ هـ ، والحراني المتوفى سنة ٥٣٨ هـ ، وهما من علماء الحروف والأسماء . ويظهرنا تلميذ لابن سبعين هو شارح « رسالة العهد » على أن استاذة قد حصل على الأوائل والأواخر بمحض الإطلاع على الكتب المصنفة فيها وليس عن طريق الأساتذة .

وقد نشأ ابن سبعين في أسرة نبيلة ، وكان أبوه حاكما للمدينة ، وكذلك كان أجداده من أهل الحسب والرياسة ، ويذكر بعض ترجميه نفسه 'نشأ مترفا في ظل عز ونعمة ، وهذا يفسر اعتداده بنفسه ، ويبدو أنه ابتعد فيما بعد عن اللهو والترف والرياسة الحنيوية ، وزهد وتصوف ، والتف حوله المريدون .

وقد هاجر ابن سبعين من مرسية حوالي سنة ٦٤٠ هـ قاصدا شمال أفريقيا ومعه فريق من تلاميذه ، وقيل أن سبب هجرته كلمة كفر صدرت عنه يقول فيها : « لقد تحجر ابن آمنة واسما بقوله : لا نبي بعدى » مشيرا إلى أن النبوة مكتسبة ، وهذا غير صحيح بالنسبة له ، ولطه هاجر لأسباب سياسية منها ضعف دولة الموحدين وانتهاء عهد الحرية الفكرية في الأندلس ، أو لهجوم بعض الفقهاء عليه وعدم تمكنه لذلك من نشر دعوته بالأندلس . وانتهى المطاف بابن سبعين إلى مدينة سبتة ، وكان حاكمها آنذاك ابن خلاص ، وقد أقام فيها فترة مع اتباعه داعين إلى طريقتهم ، وهناك أعجبت به امرأة موسرة وتزوجته وانفقت عليه من مالها وشيدت له منزلا وزاوية . وفي سبتة عكف ابن سبعين على مطالعة كتب التصوف وتدريسها فصالت إليه العامة . وفي أثناء إقامته فيها أيضا بعث إليه الامبراطور فردريك الثاني (١١٩٤ - ١٢٥٠ م) باستئذنه الفلسفية الأربعة التي تدور حول فلسفة أرسطو ، ويبدو أن حاكم سبتة تدين من إجابة ابن سبعين على أسئلة الامبراطور أنه فيلسوف ، فاجبره على مضادة المدينة ، فخرج منها إلى

المعدوة ، ومنهسا الى بجاية ، واقام بهذه المدينة فترة ثم دخل قابس في تونس ، ولكنه لقي فيها عدا شديدا من فقيسه يدعى ابا بكر بن خليل السكوني ، فقرر ابن سبعمين الهجرة نهائيا الى المشرق ، وتوجه أولا الى القاهرة حوالي سنة ٦٤٨ هـ ، الا ان فقهاء المغرب كانوا قد ارسلوا رسولا الى مصر يحذروا أهلها منه مدعيا انه ملحد قاتل بوحدة الخلق والمخلوق ، ولعل هذا هو السبب في ان اء مصر لم يحسنوا استقباله ، وناصبه قطب الدين القسطلاني المتوفى سنة ٦٨٦ هـ العدا في مصر وألف في الرد عليه ، وهنا لم يجد ابن سبعمين بدا من الهجرة الى مكة ، وكان حاكمها ابو ندى من الأشراف . فاحسن وفادته . ومما يفسر لنا هجرة ابن سبعمين من مصر الى مكة انه كان متهمًا بالتشيع ، وكانت مصر بعد صلاح الدين الايوبي تحارب كل دعوة شيعية ، ولذلك ذكر ابن سبعمين نفسه ان الظاهر بببرس سلطان مصر كان يطلبه ، ونجده يختلف تماما من مكة حين خرج اليها الظاهر بببرس حاجا سنة ٦٦٧ هـ .

وتد صايف ابن سبعمين في مكة راحة وطمانينة ، فانصرف الى نشر - حره ، وألف فيها بعض رسائله ، وكتب بيعة أهل مكة للسلطان زكريا ابن ابي حفص ملك أفريقيا . وفي مكة ايضا راسله نجم الدين بن اسرائيل تلميذ ابن عربي . وكانت لابن سبعمين صلات طيبة ايضا بملك اليمن المظفر شمس الدين يوسف . الا ان وزير هذا الملك كان يقول ابن سبعمين حسوبا ولذلك كان يكرهه . على ان فقهاء مكة مالبثوا ان تالبوا عليه في السننتين الأخيرتين من حياته ، ففكر في الهجرة الى الهند ، ولكن هجرته لم تتحقق . وقد توفي ابن سبعمين في مكة سنة ٦٦٩ هـ = ١٢٢٠ م ، وقيل انه مات مفتحرا ، ولكن رواية انتحاره مفتقرة الى ادلة ، وقيل ان وزير ملك اليمن دس له السم ، وأغلب الظن انه مات موتا طبيعيا خصوصا وان روايات انتحاره أو موته مسموما مما روجه خصومه ، وكانوا كثيرين اثناء حياته وبعد مماته .

وقد خلف ابن سبعمين واحدا وأربعين مصنفًا تقريبًا (٦٢) ، تتناول

(٦٢) انظر عن مصنفاته كتابنا السابق ذكره ، ص ٨٧ - ١٤٧ .

تصوفه من ناحيتيه النظرية والعملية ، وتختلف طولا وقصرا ، وكثير منها مفقود . وقد نشر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي رسائله المحفوظة في الخزانة التيمورية بعنوان : « رسائل ابن سبعين » ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ م ، وهي رسائل هامة في الابانة عن مذهبهم ، ونشر الأستاذ شرف الدين بالنقايا رسالة « جواب صاحب صقلية » ، بيروت ١٩٤١ . على أن أهم مصنفات ابن سبعين وهو كتابه « بید العارف » (الجسد عنده بمعنى المعبود) لم ينشر بعد ، ويعد كاتب هذه السطور للنشر الآن .

واسلوب ابن سبعين في مصنفاته على اختلافها رمزي شديد الخفاء والتعقيد ، وهو يستخدم أحيسانا في كتبه رموزا على طريقة علماء الحروف والأسماء تعبيرا عن مذهبهم ، وهو محدود من المشتغلين بهذا العلم ، وصنف فيه بعض مصنفاته .

وثقافة ابن سبعين كما تبدو من مصنفاته واسعة منوعة ، فهو قد عرف مذاهب فلاسفة اليونان ، والفلسفات الشرقية القديمة كالكهرمسية والفارسية والهندية ، ووقف على مذاهب فلاسفة المشرق كالفارابي وابن سينا ، وفلاسفة المغرب كابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، وله الملم واضح بما تضمنته رسائل اخوان الصفا ، ومعرفة دقيقة بمذاهب المتكلمين خصوصا الأشعرية ، وعلمه بمذاهب التصوف دقيق ، ويتبين هذا كله من نقده ان تقدمه من فلاسفة ومتكلمين وصوفية ، وهو لى جانب ما تقدم عميق المعرفة بمذاهب الفقه الاسلامي .

وينتمي ابن سبعين ، كما سبق أن ذكرنا ، الى طريقة الشاذلية التي تنسب الى الشاذلي الاشبيلي ، وهو أستاذ ابن دماق ، وهذه الطريقة تمزج التصوف بالفلسفة ، وتعتبر امتدادا لمدرسة ابن مسرة (٣٦٩ - ٣١٩ هـ) الذي تأثر به صوفية الأندلس ، خصوصا المتفلسفة منهم ، ويذكر ابن سبعين ابن مسرة وتلاميذه في مصنفاته وأن كان ينتقدهم نقدا شديدا . وكذلك عرف ابن سبعين فلسفة ابن عربي ولكنه يصفها بأنها مخموجة (أى عفاة) ، ومن ثم لا يعتبر منتقيا الى مدرسة ابن عربي كما ذهب الى ذلك بعض الباحثين .

وقد خلف ابن سبعين طريقة صوفية تعرف بالسبعينية ، وكان أتباعها زى خاص انتقده الفقهاء ، وسنلدها غريب ، فقد أورد تلميذه

الششتري في هذا السند هرمس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والإسكندر الأكبر والحلاج والغزالي والحشبي وتضبيب البان والشوذي والسهوردي المقتول وابن الفارض وابن قسي وابن مسرة وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وأبا مدين (التلمساني) وابن عربي والحرائي وعدي بن مسافر وابن سبعين ، وهي بهذا طريقة تلفيقية تجمع بين مذاهب شتى منها ما هو إسلامي ومنها ما هو يوناني أو شرقي قديم . ويبدو أن هذه الطريقة استمرت إلى عصر ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، فقد هاجم ابن تيمية بعض أتباع هذه الطريقة في مدينة الإسكندرية حين وفد إليها ، وألف في الرد عليهم رسالة خاصة هي : « كتاب المسائل الإسكندرية في الرد على الملاحدة الاتحادية السبعينية » ، ومن الملتزمين إلى السبعينية أبو الحسن الششتري ويحيى بن سليمان البلنسي وابن أبي ولطيل وهم من تلاميذ ابن سبعين ، إلا أن الششتري فيما يبدو قد استقل في حياة أستاذه بطريقة خاصة به هي الششترية وذلك حين أقام بمصر .

وابن سبعين صاحب مذهب في التصوف الفلسفي يعرف بالوحدة المطلقة ، والفكرة الأساسية فيه بسيطة ، وهي أن الوجود ولحد وهو وجود الله فقط ، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد ، فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه ، والوجود بذلك في حقيقته تضيية واحدة ثابتة .

ويعرف هذا المذهب في تفسير الوجود بالوحدة المطلقة لأنه يختلف عن المذاهب للصوفية الأخرى في وحدة الوجود التي تفسح مجالا للقول بالممكنات على وجه ما ، وهذه الوحدة المطلقة ، أو الوحدة النقية الخالصة ، أو الإحاطة على حد تعبير ابن سبعين نفسه تكاد تمرى عن وصف الوحدة نفسه لأفراط أفرادها ، ولكونها أنكرت كل النسب والإضافات والأسماء ، فهي بذلك منزوعة عن المفهومات الإنسانية التي يمكن أن تخلع عليها (٦٣) .

ويحل ابن سبعين الألوية في هذا المذهب المحل الأول ، فوجود الله المطلق هو أصل ما كان وما هو كائن أو سيكون ، أما الوجود للمادى المشاهد فيرد عنده إلى ذلك الوجود المطلق الروحي ، وبهذا يكون مذهب في تفسير الوجود روحيا لا ماديا .

(٦٣) ابن سبعين وفلسفته ، ص ١٩١ .

ويشبه ابن سبعين الوجود أحيانا بالدائرة ، ومحيطها هو الوجود المطلق ، أو الواسع ، أما الوجود المقيد أو الضيق ، فهو داخل الدائرة ، والحق أنه لا خلاف بين الوجوديين إلا من حيث الوهم لأن ماهيتهما واحدة ، وعلى ذلك فانت تبصر المطلق في المقيد ، والوحدة بينهما مطلقة . وفي أحيان أخرى يتصور ابن سبعين وجود الله للواجب وللوجود الممكن بمنزلة المادة والصورة .

وعلى الجملة لا يثبت ابن سبعين إلا وجودا واحدا لا اثنيين معه ولا كثرة بوجه من الوجوه .

ويلتمس ابن سبعين لمذهبه هذا أدلة من القرآن يتناولها على نحو فلسفي خاص ، منها على سبيل المثال قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » (الحديد : ٣) ، وقوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » (القصص : ٨٨) ، ويستدل على مذهبه أحيانا ببعض الأحاديث ، ومنها للحديث القدسي : « أول ما خلق الله للعقل فقال له اتقبل فأتقبل ... الخ » ، ولكن ابن تيمية ، لى جانب أنه يبطل قول ابن سبعين بالوحدة المطلقة ، ويشنف في الحملة عليه ، يبين أن تأويلاته للنصوص غير صحيحة ، كما أن حديث العقل الذى يستند إليه موضوع .

ويبنى ابن سبعين على قوله بالوحدة المطلقة مذهبا خاصا في المحقق أو المقرب ، وهو مذهب شبيه بمذهب الحقيقة المحمدية أو القطب عن بعض متفلسفة الصوفية كابن عربي وابن الفارض ، أو مذهب الإنسان الكامل عند عبد الكريم الجيلي ، والمحقق عنده هو أكمل أفراد الإنسان ، وهو المحقق بالوحدة المطلقة ، وهو متميز عن كل من سبقه ، ويجعل ابن سبعين هذا المحقق حاويا لكمالات كل من الفقيه والأشعرى والفيلسوف والصوفي ، ويزيد عليهم بمرئياته الخاص الذى هو علم التحقيق وهو الباب إلى النبى ، وهو الدبر للعالم من حيث حقيقته الروحانية المتحدة بالنبى ، ولكل يستمد منه ، وإلى ذلك يشير تلميذه شارح رسالة العهد بقوله : « ولوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبى ، والنبى لا يعرف إلا بالوارث ... والوارث هو المحقق ، فالمعقلا يطلبون المحقق ويحتاجون إليه بالضرورة ، وهذا هو معنى قوله (قول ابن سبعين) رضى الله عنه : « لكل من أصحابنا » وقوله رضى الله عنه : « الوقت والجهاد سبعينية لا غير » لما رأى من لحاظه وانقراط اضطراب

للعالم عليه (٦٤) ويستفاد من هذا النص أن ابن سبئين يشير بالحقق إلى ذاته هو .

وأصالة ابن سبئين للفلسفية هي في مقارنته بين مذاهب الحق ومذاهب غيره من للفقاء والأشعرية والفلاسفة والصوفية ، وقد تناول ذلك بالتفصيل في « بد المعارف » ، وهو يبطل مذهب أولئك جميعا بالقياس إلى مذهب الحق الذي هو الوحدة المطلقة ، وهذا ما يعنيه ابن سبئين حين يشير إلى ما يسمى عنده بالمرتب الخمس أو الرجال الخمسة .

وقد أدى مذهب ابن سبئين في الوحدة المطلقة إلى هدم المنطق الأرسطي ، فابن سبئين يحاول جاهدا وضع منطق جديد أشراقى في « بد المعارف » ليحل محل ذلك المنطق الذي يقوم على تصور الكثرة . ويبين لنا أن منطقته الجديد ، وهو ما يمكن أن يسمى بمنطق الحق ، ليس من جنس ما يكتسب بالنظر للعقل ، وإنما هو من قبيل النفحات الإلهية التي يبصر بها الإنسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم ، فهو إذن منطق ذوتى ، ومن أهم النتائج التي وصل إليها ابن سبئين في منطقته هذا أن حقائق المنطق فطرية في النفس الانسانية ، وأن الألفاظ المنطقية الستة (للجنس وللنوع والفصل والخاصة والمرضى وللشخص) تنشمر بالكثرة الوجودية ، فهي محض وهم ، والمقولات العشر كذلك ، وإن اختلفت وتباينت فانما تشير إلى الوجود للواحد المطلق ، فهو إذن يحمل المقولات على الوجود للواحد ، وإلى ذلك يشير بقوله : « ألا ترى أن المقولات العشر مختلفة ومتباينة ويطلق عليها للوجود والشئ للواحد والإمر بالترادف ؟ » . وبذلك يجعل ابن سبئين المقولات العشر جنسا واحدا ، أو تحت جنس واحد ؛ وهو يختلف في هذا مع ابن رشد الذي ذكر في « تلخيص ما بعد الطبيعة » (٦٥) أن أرسطو أيضا قد ناقض أولئك الذين قالوا بإنها تحت جنس واحد في المقالة الأولى من السماع . والدليل على أن ابن سبئين يجعل المقولات تحت جنس واحد قوله : « فلا موضوع إلا واحد وهو الجوهر الموطأ لجميع المقولات (التسع) المتقدم عليها بالطبع ، وهو الجنس

(٦٤) شرح رسالة المهد ، بمجموعة رسائل ابن سبئين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، للقاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٢١ - ١٢٢ .
(٦٥) بد المعارف ، نسخة خطية بمكتبة جاز الله ، لوجه ٥ .

العالى» (٦٦) . وهكذا يطبق ابن سبعين مذهبه فى الوحدة فى مجال المنطق الأرسطى ليثبت دافعا أن كل مباحث هذا المنطق التى تشتمر بالكثرة فى الوجود وهم على التحقيق ، أو يتناول بعض هذه المباحث لتبدو متمشية مع مذهبه هو .

ويمد ابن سبعين مذهبه فى الوحدة المكلفة الى مجالات أخرى من البحث الفلسفى ، فهو يرى النفس والعقل مثلا لا وجود لهما بذاتيهما ، واتصا وجوههما من الولد ، والولد لا يتعدى ، فهما لا يخرججان عن قضية الوجود الواحد ، والأخلاق عنده ملونة بلون الوحدة المطلقة ، فالخير والذى والسمادة فى التحقق بهذه الوحدة ، والخير والشر لا فرق بينهما من حيث الحقيقة الوجودية ، لأن الوجود قضية واحدة ، وهو الخير المطلق ، فمن أين يتأتى الشر فى الوجود ؟ أضف الى ذلك أن ابن سبعين يسرى أن المحقق لا يطلق عليه سعيد لأنه عين السعادة ، وعين الخير ، وعين الجود ، ومما يلفت النظر عنده أيضا أن الرياضات العملية التى يتوصل بها الى اكتساب الأخلاق خاضعة لتصوره للوجود ، فذكر المحقق مثلا يكون بصيغة «لاوجود الا الله ، بدلا من « لا اله الا الله » ، ولذا ذكر فى هذا الذكر هو المذكور حقيقة ، والصفات والأحوال التى هى ثمرة الذكر لا تخرج عن نطاق الوحدة ، وكذلك التخلو والعزلة والصوم والاعتناء ، بل والسمع أيضا ، جميع ذلك عنده ينتهى بالمسالك أو المسائر الى زوال الإضافات والتحقق بالوحدة المطلقة .

٧ - شجرة الحب الإلهى ووحدة الشهود :

كان للشعر الصوفى وسيلة من وسائل تمجيد الصوفية عن أحوالهم ومواجهتهم وقد روى شعر عن بعض زهاد القرنين الأول والثانى ، وصوفية القرنين الثالث والرابع فى كتب التراجم والتصوف والأدب .

والحب الإلهى فى الحقيقة لم يصبح موضوعا رئيسيا للشعر الا من عصر رابعة العتوية ، فقد تغنى الصوفية بعدما به ، واعتبروه مقاماً من مقامات السلوك ، أو حالا من أحواله ، ومن هؤلاء يحيى بن معاذ الرازى

(٦٦) الكلام على المسائل الصقلية ، ص ٥٥ .

المتوفى سنة ٢٥٨ هـ ، والذي ذكر عنه ماسينون أنه أول من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب (٦٧) ، والحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ ، الذي ترك في مسألة المحبة ، أثارا بعضها منظوم وبعضها منثور (٦٨) .

على أن بعض المتأخرين من الصوفية غلبت عليهم عاطفة الحب الإلهي ، وعبروا عنه في أشعارهم تعبيرا فلسفي الطابع ، وأدى بهم الحب إلى شهود للوحدة في الوجود شهودا ذوقيا ، ويعتبر عمر بن الفارص أبرز صوفية العرب في هذا الميدان ، وهو لم يعبر عن حبه إلا شعرا ، كما يعتبر جلال الدين الرومي أبرز شعراء الحب في التراث الصوفي الفارسي ، وهما لم يقتصدا بالشعر الصناعة الشعرية من حيث هي ، وإنما وجداه وسيلة أكثر ملاءمة للتعبير عن حقائقهم تعبيرا عاطفيا ، وشعرهما رمزي الطابع ، وهما وإن استخدما ألفاظ الغزليين في الحب إلا أن هذه الألفاظ عندهما ، وعند غيرهما من شعراء الحب من المغرب أو للفرس رموز وإشارات إلى حقائق صوفية تنفق على اهتمام من ليسوا من أهل الفنون والمشاغبات .

(١) ابن الفارض :

يعتبر شرف الدين عمر بن أبي الحسن علي المعروف بابن الفارض أبرز صوفية للحب الإلهي في تاريخ الإسلام ، لأنه وهب حياته لهذا الحب ، وجعله المحور الرئيسي لأشعار ديوانه الذي خلفه لنا ، ومن هنا عرفنا بسلطان العاشقين .

ويعتبر ابن الفارض من أبرز الصوفية الذين أنجبهم مصر ، فهو مصري المولد ، وإن كان والده حموي الأصل ، والسبب في أنه عرف بابن الفارض أن والده كان فقيها متخصصا في علم الفرائض ، وهو علم يعرف به

Lexique, etc, p. 238 .

(٦٧)

(٦٨) ذكرنا بعض هذه الأشعار عند كلامنا عن الحلاج في هذا الكتاب .

كيفية قسمة التركة على مستحقيها ، ولتجبات الفروض للنساء على الرجال (٦٩) ، وكان المتخصص في هذا العلم يسمى فارضا .

ولد شاعرنا بالقاهرة سنة ٥٧٦ هـ (٧٠) بعد قدوم والده اليها من حماة وتوليته نيابة الحكم بها ، وقيل انه عرض على والده منصب قاضى القضاة فامتنع عن توليه ، وزهد بعد ذلك في المناصب فاعتزلها وأثر الانقطاع الى العبادة في قاعدة الخطابة بالجامع الأزهر ، وظل كذلك الى أن توفي (٧١) .

ويحدثنا ابن العماد في « شذرات الذهب » بأن ابن الفارض نشأ تحت رعاية أبيه في غفاف وصيانة وعبادة وحيانة بل زهد وقناعة ، وأنه أخذ علم الحديث عن ابن عساكر والحافظ المنذرى ، ثم حبيب اليه بعد ذلك - ولعل هذا بتأثير من والده - سلوك للصوفية ، فتزهد وتجرد (٧٢) .

ومن طريق ما يروى عن سبب زهد ابن الفارض انه دخل الجامع يوما لصلاة الجمعة والخطيب يخطب ، فوجد شخصا يغنى ، فانكر عليه بقلبه ونوى تأديبه ، فلما انقضت الصلاة خرج ابن الفارض ، فناداه ذلك الشخص ، وأثسده :

قسم الله الأمر بين عباده فالصبر ينشد والخلى يسبح
وليسرى التسبيح خير عبادة للناسكين وذا لقوم يصلح

واتجه ابن الفارض بعد ذلك الى حياة العبادة والتأمل (٧٣) ، كان من أبرز وسائلها عنده الصياحة ، وتعنى الصياحة عند الصوفية الخروج الى

(٦٩) كتب عنه استاذنا المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمي بحثا كان موضوعا لدرجة الدكتوراه (سنة ١٩٤٠) عنوانه : ابن الفارض والحب الالهى ، كشف فيه عن حياته ومذهبه في الحب الالهى ، انظر الطبعة الثانية لهذا البحث ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ .

(٧٠) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٨٤ .

(٧١) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٨٤ .

(٧٢) شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ١٤٩ .

(٧٣) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٤٤ .

أماكن نائية ، والعودة منها مرة أخرى إلى المدينة ، فهي بمثابة الرحلات التي يقصد منها تهذيب النفس وتكميل للروح بعيدا عن ضجيج المجتمع . وكانت سياحة ابن الفارض المفضلة في وادي المستضعفين بجبل المقطم . وفي أحد الأيام عاد من سياحته ودخل إلى المدرسة السيونية بالقاهرة فوجد على بابها شيخا يتقلا بشره بأنه سوف يفتح عليه ، قائلا له : « يا عمر أنت ما يفتح عليك في مصر ، وإنما يفتح عليك بالحجاز في مكة شرفها الله فاقصدها ، فقد آن لك وقت الفتح » .

ولهذا نجد ابن الفارض يغادر مصر إلى الحجاز حوالي سنة ٦١٣ هـ ، وهناك أيضا ينقطع من حين إلى حين بأودية مكة ، ويفتح عليه بكثير من المعارف والأسرار (٧٤) ، ويعبر عن ذلك الفتح بقوله :

با سميري روح بمكة روعي شاديا إن رغبت في إسماعدي
كان فيها أنسى ومعراج قدسى ومقامى المقام والفتح بآدى

وقضى ابن الفارض في أرض الحجاز خمسة عشر عاما كان يحيا فيها حياة روحية خالصة ، أساسها الزهد والسياسة واللطف بالحرم والصلاة فيه ، وكان في هذه الفترة يأنس بالوحش ويستوحش من الناس على نحو ما يعبر بقوله :

وجنبني حبيك وصل معاشرى وجنبني ما عشت قطع عشيرتى
وأبعدنى عن أربعى بعد أربع شيايى وعقلى ولرئيايى وصحتى

فلى بعد أوطانى سكون إلى الفلا
وبالوحش أنسى إذ من الأنس وحشتى

ظل سلطان العاشقين في مكة حتى سنة ٦٢٨ هـ ، ثم عاد إلى مصر ، إلا أن ذلك الفتح انقطع عنه ، فاثار ذلك في نفسه لوعة على ما فات من أيامه ، وفي ذلك يقول :

(٧٤) ابن الفارض والحب الإلهي ، ص ٤٨ .

يا اهل ودى هل لراجلى وصلكم طمع فينم بباله استرولحا
مذ غبتم عن ناظرى لى انة مالات نواحي ارض مصر نولحا
واذا ذكرتكم اميل كاتسنى من طيب ذكركم سقيت السراحا
واذا دعيت لى تناسى عهدكم الفيت احشاشى بذاك شحاحا

وبعد عودة ابن الفارض الى مصر عسرف الملك الكامل الأيوبي
بمكانته (٧٥) ، فقد كان يوما في مجلسه الذى كان يعقده للمعلم والأدب ،
فتذكر الحاضرون في هذا المجلس التقوا الشعرية الصعبة ، فقال الملك : من
أصعبها الياء الساكنة ، وطلب ممن في المجلس أن يذكر كل منهم ما يحفظه
من هذه القافية ، فلم يتجاوز أحدهم عشرة أبيات ، وهنا قال الملك أنه يحفظ
منها خمسين بيتا قصيدة واحدة وذكرها . إلا أن للفاضي شرف الدين كاتب
سر الملك قال انه يحفظ منها مائة وخمسين بيتا وأنشد قصيدة ابن الفارض
التي مطلعها :

سائق الأطلال يطوي للبعد طي مفعما عرج على كنهان طي

ولما سأل الكامل عن ناظم هذه للقصيدة قيل له انه ابن الفارض ،
فارسل كاتب سره يحمل الى ابن الفارض ألف دينار لينفقها على الفقراء
للورعين عليه ، فابى ابن الفارض قبولها ، فدعا هذا الكامل الى أن يقوم
بزيارته ، فقصده اليه ومعه بعض خواصه ، لزيارته بالجامع الأزهر ، ولكن
ابن الفارض لم يكذ يحس بقدمهم عليه حتى خرج من الباب الآخر الذي
بظاهر الجامع ، وسافر الى الاسكندرية . وهذه للرواية ان دلت على شيء
فانما تدل على شدة زهد ابن الفارض في المال ، وإيثاره الابتعاد عن أصحاب
الجاه .

ولم يقض ابن الفارض في مصر بعد عودته من مكة أكثر من أربع
سنوات اذ توفي في سنة ٦٣٢ هـ ، ودفن بالقرافة بسطح المقطم تحت المسجد

(٧٥) ابن الفارض والحب الالهي ، ص ٥٢ .
(٧٦) ابن الفارض والحب الالهي ، ص ٥٣ - ٥٥ .

المعروف بالمعارض ، ولا يزال ضريحه موجودا الى الآن ، أما المسجد الحالي الذي به الضريح فيرجع تاريخه الى سنة ١٨٨٩ م (٧٧) .

وكان حب الفارض لله ثمرة معاناة حقيقية ، يقول للصوفية : « من ذاق عرف » ويعنون بذلك ان معارفهم واسرارهم ، ومقاماتهم واموالهم ، فوق خالص ، ولا بد ان يريد الحنم عليها من تجربة صادقة ويقول ابن الفارض نفسه:

لا يعرف الشوق الا من يكابده ولا للصباية الا من يعانيتها

والحب الالهي ليس في رأينا شطحا او خيالا ، وانما هو ثمرة حقيقية للايمان القوي وللتدين العميق ، وينعكس اثره على حياة الفرد تهذيبا ، وعلى حياة المجتمع ارتقاء .

ولا ينبغي ان يتبادر الى الذهن ان للصوفية قد ابتدعوا الحديث عن هذا الحب ، اذ انه يستلذ الى شواهد قرآنية صريحة :

فقد ذكر الله تعالى الحب المتبادل بين العبد والرب في قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا من يردت منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » (٧٧) .

ويربط الله بين الحب وقوة الايمان في قوله تعالى : « والذين آمنوا اشد حبا لله » (٧٨) .

ويربط تعالى بينه وبين حب الرسول وطاعته في قوله : « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » (٧٩) .

(٧٧) المائدة : ٥٤ .

(٧٨) البقرة : ١٦٥ .

(٧٩) آل عمران : ٣١ .

وقد اعتبر ابن الفارض الحب لله عين الحياة ، فيقول :

ان الفرام هو الحياة تمت به صبا فحقتك ان تموت وتعزرا (٨٠)

ويقول ايضا :

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل

فما اختاره مضنى به وله عقل

وعش خاليا فالحب رلحته عنا وأوله سقم وأخره قتل

ولكن لدى الموت فيه صباية حياة لمن أهوى على بها الفضل

نصحتك علما بالهوى والذي أرى مخالفتي فاختر لنفسك ما يخلو

ان شئت ان تحيا سعيدا تمت به شهيدا والا فالفرام له أهل

فمن لم يمت في حبه لم يعيش به

ودون اجتناء للفحل ما جنت النحل (٨١)

وعلى ذلك فالوالت بالحب حياة ، والحياة بدون حب موت .

ولعل ما يقصده ابن الفارض من أن حب الله هو للحياة ، ان هذا الحب هو اسمى عاطفة في الانسان ، وكأنما خلق قلبه له ، وان اتصال القلب بمحبوبه هو الله حياة لهذا القلب ، وانقطاعه عنه موت له على أن فائدة هذا الحب لا تقتصر على الانسان كفرد ، وإنما هي تتعداه الى المجتمع كله ، حين يصبح الحب مصدرا لكل فضيلة اجتماعية أيضا ، ذلك أن الحب الإلهي يستتبع محبة الرسول (ص) ، ومحبة الأسرة ، ومحبة المجتمع ، وهذا يشيع الحب في المجتمع بدلا من الصراع ، ويسود التفاؤل بدلا من التشاؤم ، وبذا يصبح الحب الإلهي بما يستتبع من أنواع الحب الأخرى بابا للخير كله ، فهو إذن حياة للفرد ، وحياة للمجتمع . ولا كذلك الأمر اذا ساد الصراع وعم التشاؤم ، في ذلك موت للفرد وللمجتمع معا .

(٨٠) ديوان ابن الفارض، للقاهرة طبع حجر سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ٦١ .

(٨١) للديوان ، ص ٤٩ .

ومن شأن الحب الإلهي عند ابن الفارض وعند غيره من الصوفية أن يقتدر بحال الفناء . ويصور الصوفية حال الفناء بأنه الحال الذي يغيب فيه الصوفي عن أدراكه لذاته لفنائه في المحبوب وهو الله ، ولا يعود في هذه الحالة يشعر بنفسه ولا بشيء من لوازمها . وقد أشار الغزالي إلى ذلك بقوله : « وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالاضافة إلى صاحب الحال فناء ، بل فناء الفناء ، لأنه فنى عن نفسه ، وفنى عن فنائه ، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ، ولا بمعتم شعوره بنفسه ، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه ! » (٨٢) . على أن الصوفي لا يستمر له الفناء بل يعود منه إلى الحال المقابل له وهو البقاء ، فيشعر بذاته وبالعالم الخارجي .

ويرى ابن الفارض أن تحقق المحب بشهود محبوبه وهو الله لا يكون إلا مع الفناء عما في الحياة الدنيا من زخرف وجاء ، بل وعما في الحياة الأخرى من جنة ونعيم ، وعن جميع أوصافه وأحواله وأغراضه ، وعندئذ يكون خالصا لله لا لشيء دونه واستمتع إلى ابن الفارض قائلا على لسان محبوبه :

فلم تهوى ما لم تكن في غائبا ولم تفن ما لم تجتلي فيك صورتى
فدع عنك دعوى الحب ودع لغيره فؤلك واجف عنك غيك بالتى
وجانب جناب للوصول مبهات لم يكن

وعما أنت حي أن تكن صادقاً مع
هو الحب أن لم تقض لم تقض ما ريباً
من الحب فاختر ذلك أو خل خلتي (٨٣)

ويعرف هذا الفناء عند ابن الفارض وغيره من الصوفية بالفناء عن شهود سوى ، على أنه ينبغي التنبية إلى أنهم لا يقصدون به فناء ماسوى الله في الخارج ، وإنما هو عندهم فناء عن شهودهم له ، وما ذلك إلا لاستغراقهم في ذكر المحبوب وشهوده فغابوا عما سواه بالكلية .

(٨٢) مشكاة الأنوار ، ص ٤١ .

(٨٣) الديوان ، ص ١٩ .

وثمة فناء آخر عند ابن الفارض يصرّف بالفناء عن إرادة السوى ،
ومعناه أن يفنى في مراد محبوبه ، فلا يعود له التفات إلى مراده هو أو مراد
غيره ، ويتحد عندئذ مراده بمراد محبوبه ، والمقصود هنا المراد الديني
الأمري لا المراد الكوني .

وهو يشير إلى فناء إرادته في إرادة المحبوب قائلا :

وكنّت بها حيا فلما تركت ما أريد لرادتني لها واحبت (٨٤)
ويصبح الحب في هذه الحالة راضيا عن محبوبه تمام الرضا ، مسلما
له تبادله ، فيخاطب محبوبه قائلا :

وعن مذهبي في الحب مالى مذهب وإن ملت يوما عنه فارقت ملتي
ولو خطرت لى في مسوك إرادة على خاطرى سهوا قضيت بردتى
لك الحكم فى امرى فما شئت فاصنمى

فلم تك الا نيك لا عنك رغبتى (٨٥)

وفي هذا المعنى يقول ابن الفارض أيضا :

ته دلا فانت أهمل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاك
ولك الأمر ناقض ما أنت قاض فملى الجمال قد ولاكا
وتلافى إن كان فيه انتلافى بك عجل جملت فداكا
وبما شئت فى هواك اختبرنى فاختبارى ما كان فيه رضاكا (٨٦)

ويرتّب ابن الفارض على الفناء أو الجمع القول بالوحدة القائمة على
الشهود ، والقول بالطبعية ، ووحدة الأديان .

(٨٤) الديوان ، ص ٢٢ .

(٨٥) الديوان ، ص ١٧ .

(٨٦) الديوان ، ص ٥٧ .

أما قوله بالوحدة - ويمبر عنها أحيانا بالاتحاد - فلا يعني « اتحادا بمعنى أن وجودا خاصا اتحد بالوجود الحق للواحد » ولكنه اتحاد بمعنى شهود هذا الوجود الحق للواحد المطلق ، وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه « الحال الموحدة التي تزول فيها الكثرة ويشهد فيها الصالك كل شيء بعين الوحدة » (٨٧) وهذا الجمع هو الذي عناه أبو سعيد الخراز بقوله : « معنى الجمع أنه أوجدتهم بنفسه في أنفسهم ، بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له » (٨٨) وهذا يعني أنه أوجسد نفسه في أنفس الصالكين وأنفاهم بوجوده عن وجودهم . ويمبر ابن الفارض عن الاتحاد المترتب على الفناء بقوله :

وجاء حديث في اتحادى ثابت رويته في الفقل غير ضحيفة
يشير بحسب الحق بعد تقرب إليه بفقل أو أداء فريضة
وموضع تنبيهه الإشارة ظاهر لكنت له سمعا بفور الظهيرة (٨٩)

وهو يشير هنا إلى الحديث القمى : « ولا يزال المريد يقترب إلى بالذواقل حتى أحبه ، فإذا أحبه كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ... الخ » .

وفي بداية الاتحاد يشهد ابن الفارض الله أولا متجليا في كل مظاهر الوجود المتحدة ، فيقول :

جلت في تجليها للوجود المناظرى غنى كل مرئى أراما برؤية (٩٠)
ثم يقرئ من هذا الفل إلى الفل بقوله صار ومحبوبته شيئا واحدا ، ويتلاشى عندئذ وجوده في وجودها ، فيقول :

وأشهدت فيبى لذيت فوجدتنى هنالك لياما بجلوة خلوتي (٩١)

(٨٧) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

(٨٨) القمرف ، ص ١٢١ .

(٨٩) الديوان ، ص ٤٢ .

(٩٠) الديوان ، ص ٢٢ .

(٩١) الديوان ، ص ٢٢ .

فاذا عاد الى الصحو بعد السكر(٩٢)، لم يكن هناك ايضا الا المحبوبة،
أو الله ، (ولكن مع الشعور بالتمييز بينه وبينها) فيقول :

ففى الصحو بعد الحو لم اك غيرما وذاتى لذ تحسنت تجسنت

وهذه الوحدة التى أدركها ابن الفارض ليست من قبل وحدة الوجود
عند ابن عربى ، وفى ذلك يقول الدكتور محمد مصطفى حلمى : « ان هذا
المذهب (مذهب ابن الفارض) لم يكن اتحاديا بمعنى ان الاتحاد فيه عبارة
عن وحدة الوجود كما زعم ابن تيمية ودى ماتييو وغيرهما من القسماة
والمحسنيين ، بل كان واحديا بمعنى ان الاتحاد فيه مرادف للشهود الذى هو
حضور الذات وانكشافها لعين السالك . و فرق ما بين وحدة الوجود ووحدة
الشهود كفرق ما بين الحقيقة للواقعة فى ذاتها مستقلة عن حس الانسان
وشعوره وعقله وبين الحقيقة من حيث تكون ادراكا فى حالة خاصة: وتحت تأثير
شعور معين . ان ابن الفارض لم يكن خارجا على الكتاب والسنة لأن فناءه
الذى كان سبيله الى ادراك الوحدة لم يكن فناء عن وجود سوى ، ولكنه
فناء عن شهوده وادراكه » (٩٣) .

هذا عن وحدة ابن الفارض ، أما عن نظريته فى القطبية ، فسيرى ان
القطب هو الروح الحمصى أو الحقيقة المحمدية ، وهو قطب معنوى ، وهو
مصدر كل علم وعرفان بالنسبة للانبياء والأقطاب . ويتحدث ابن الفارض
فى « التائية » بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، لا بلسانه فهو : قائلا :

وروحى لسلأرواح روح وكل من

تري حسنا فى الكون من فيض طينتى (٩٤)

ويقول كذلك :

وكلمهم عن سبق معنأى دائر بدائرتى او وارد من شريعتى

-
- (٩٢) قارن ما ذكره نيكلسون عن احوال ابن الفارض فى السكر
والصحو فى التصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ١٢٣ .
(٩٣) ابن الفارض والحب الالهى ، ص ٣٢٩ .
(٩٤) اللديوان ، ص ٢٧ .
(٩٥) اللديوان ، ص ٢٧ .

والنبي وإن كنت ابن آدم صورة على فيه معنى شاهد بأبوتى (٩٥)

وبذلك تكون الحقيقة المحمدية حقيقة قديمة جامعة ، وعنها تفيض الوجودات كلها فيقول أيضا :

ولولاى لم يوجد وجود ولم يكن شهود ولم تمهد عهد بسنة
فلا حى إلا عن حياتى حياته وطوع مرادى كل نفس مريدة (٩٦)

والواقع أن ابن الفارض ، ومن قبله الاسماعيليين والحلاج ومعاصريه ابن عربى ، متأثرون جميعا بنظرية النفيض في الأفلاطونية الحديثة ، فالحقيقة المحمدية تشبه العقل الأول الصادر عن الواحد في فلسفة افلوطين الإسكندري الذى قال بوجود نبي واحد ، خلقه الله على صورته ويظهر في صورة جديدة في كل زمان (٩٧) . ويرى الدكتور حلمي أن مثل هذه الآراء قد تكون مردودة إلى مصدر زرادشتي أقدم ، فيقول : « ورد في أحد كتب الديانة الزرادشتية وهو (زند أستا) أن للصفي والولي والكلمة الذكية ، كل أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار . وهذا يعني أن (هرمز) وهو الله الخير في هذه الديانة ، لم يخلق الأشياء للروحانية والمادية التي يتألف منها الكون خلقا مباشرا ، وإنما هو قد خلقها بواسطة الكلمة الإلهية . وواضح هنا ما يوجد من أوجه الشبه بين هذه العقيدة الزرادشتية في الخلق بواسطة الكلمة السابقة في وجودها على كل شيء وبين نظرية ابن الفارض في القطب أو الروح المحمدى . ومن يدرى فعمل هذه العقيدة الزرادشتية قد انتقلت فيما انتقلت من تراث الفرس القديم إلى المسلمين وإلى النصاري الذين أظلم حكم الإسلام . فعملت عملها ، وآتت أكلها عند الشيعة قولا بالنور المحمدى ، وعند الاسماعيليين قولا بالعقل الأول ، وعند المسيحيين قولا بالكلمة وعند الصوفية قولا بالقطب أو للروح المحمدى أو للحقيقة المحمدية » (٩٨) .

(٩٦) الديوان ، ص ٣٩ .

(٩٧) انظر بحث الدكتور أبو الملا عفيفي : نظريات الاسلاميين في الكلمة ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، م ٢ ، ج ١ ، ١٩٣٤ ، ص ٤٧ .
(٩٨) ابن الفارض وللباب الإلهي ، ص ٣٨٠ - ٣٨١ .

وكما رتب الحلاج وابن عربي على القول بقدم النور المحمدي القول
بوحدة الأديان ، نجد سلطان الماشقني عمر بن الفارض أيضا ينتهي من
حبه وفناؤه الى القول بأن الأديان مختلفة من حيث الظاهر ، أما من حيث
حقيقتها وجوهريتها فهي واحدة ، ومهما اختلفت صور العبادة فيها ،
فهي تدعو الى عبادة الله واحد ، وعنده أن الأديان الثلاثة وهي اليهودية
والمسيحية والاسلام منتظمة في سلك واحد هو سلك التنزيل الالهي ، وكذلك
المجوس أيضا عبدوا نور الذات الالهية متوهمين انه النار ، فيقول :

وإن نار بالتنزيل محرلب مسجد فما بار بالانجيل ميكل بيمة
واسفار تورات الكليم لقومه يناجي بها الأبحار في كل ليلة
وما زاعت الأبصار من كل ملة وما زاعت الأفكار في كل نحلة
وإن عبد النار المجوس وما انطفت كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم سوى وإن لم يظهروا عقد نيتي
ألوا ضسوء ثوري مرة فتوسعوه ناراً ففصلوا في الهدى بالأشمة

على أن كلام ابن الفارض في هذا الصدد وإن بدا أنه يعبر عن نزعة
انسانية في الارتفاع عن التعصب لدين معين إلا أننا لا نولفه عليه لمخالفته
هراجه للعقيدة الاسلامية ، فعباد الأصنام والنار وغيرهم من أصحاب الملل
المخالفة للتوحيد ، لا يمكن أن ندرجهم في عداد أصحاب الملل الصحيحة ،
وتأويل ابن الفارض لمعتقداتهم تأويل مسرف .

(ب) جلال الدين الرومي :

يعتبر جلال الدين الرومي (٦٠٤ - ٦٧٢ هـ) أعظم شعراء الصوفية
من الفرس صحيح أنه قد ظهر في فارس شعراء صوفيون قبله وبجسده ،
ولكنه ما فهم جميعا من حيث شعره وما تضمنه من المعاني الصوفية العميقة .

ومن للشعراء الذين سبقوه (٩٩) أبو سعيد بن أبي الخير للخراساني

(٩٩) أنظر التصوف وفريد الدين الططار للدكتور عبد الوهاب عزام ،
القاهرة ١٩٤٥ م ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٣٥٧ - ٤٤٠ هـ) الذى نظم رباعيات كثيرة فى الشعر الصوفى ، وعبد الله الأنصارى المتوفى سنة ٤٨١ هـ ، وله ديوان فى الشعر للصوفى ، ومجد الدين سنائى الغزنوى المتوفى سنة ٥٤٥ هـ ، والذى نظم المثنوى المعروف بحقيقة الحقيقة ومنظومات آخر ، ويصف دكتور قاسم غنى ديوانه هذا بأنه «يعتبر من حيث اللفظ والمعنى أحد النماذج الرائعة النادرة فى اللغة الفارسية ، وهو أحسن مثال للشعر من حيث الجزلة والأسلوب» (١٠٠) ، وفريد الدين العطار المتوفى سنة ٥٨٦ هـ وله نحو أربعين منظومة . ولما جاء جلال الدين الرومى شيخ شعراء الصوفية « استولى على الأمد» (١٠١) .

ومن جاء من الشعراء الكبار بعد الرومى محمود شبسترى الذى يعتبر ديوانه « كلشن راز » (حقيقة السر) من المنظومات الفارسية المشتمة على الحقائق العرفانية (١٠٢) . والشاعر حافظ الشيرازى المتوفى سنة ٧٩١ هـ « الذى فاق الشعراء طراً بجمال شعره ودقته وإن لم يبلغ فى الشعر للصوفى الصريح وفى الفلسفة مبلغ كبار الشعراء » (١٠٣) . وعبد الرحمن الجامى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ ، والذى يعد آخر شعراء الصوفية العظام .

ويصف المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام شعر أولئك الصوفية من الفرس فيقول : « وبلغ شعراء الفرس فى هذه السبيل غاية لم يدركها شعراء أمة أخرى ، فأخرجوا المعانى للظاهرة والخفية والجليلة والحقيقة فى صور شتى معجبة مطربة . وقد فتح عليهم فى هذا فتحة عظيمة ، فكان شعرهم أيضاً تضيق به الأبيات والقوافى والمصحف والكتب حتى ليمسك القارىء أحياناً حائراً كيف تجلت لهم هذه المعانى وكيف استطاعوا أن يشفقوا المعنى للواحد لى معان شتى ، ثم يخرجوا كل واحد منها فى صور عجيبة كأنها أزهار الراج ونباته تزدهج فى المين ألوانها وأشكالها وماؤما وأحد وترابها وأحد » (١٠٤) .

-
- (١٠٠) تاريخ للتصوف فى الاسلام ، ص ٦٧٤ .
 - (١٠١) للتصوف وفريد الدين ، ص ٤٢ .
 - (١٠٢) تاريخ للتصوف فى الاسلام ، ص ٨٧٦ .
 - (١٠٣) للتصوف وفريد الدين العطار ، ص ٤٣ .
 - (١٠٤) للتصوف وفريد الدين العطار ، ص ٤٢ .

ونعود الى جلال الدين الرومي فنعرف به وبآرائه :

جلال الدين الرومي (١٠٥) هو جلال الدين محمد بن محمد البلخي ثم القنوي . ولد في بلخ سنة ٦٠٤ هـ ، ولقب بالرومي نسبة الى ارض الروم حيث قضى معظم حياته . وكان أبوه محمد فقيها من أتباع المذهب الحنفي، لقب لمكانته بسلطان العلماء ويمرّف أيضا بسلطان ولد ، وقد ترك بلخ بصحبة أسرته عام ٦٠٩ هـ ، وكان جلال الدين في الخامسة من عمره ، وتنتقلت الأسرة من مدينة الى مدينة ، وفي نيسابور التقت بفريد الدين العطار ، وتذكر بعض الروايات انه أخذ الطفل جلال الدين بين ذراعيه ، وتنبا له ببولوج المرتبة العليا من للتصوف . ثم ذهبت الأسرة بعد ذلك الى بغداد ثم مكة ، وانتقلت بعد ذلك الى ملطية حيث أقامت أربع سنين ، ثم الى لارندا (قرمان الآن) حيث أقامت سبع سنين ، ثم تركت لارندا الى قونية التي كانت عاصمة للسلطان علاء الدين السلجوقي الذي كان من سلاجقة آسيا الصغرى ، وقد توفي والد الشاعر في هذه المدينة سنة ٦٢٨ هـ .

وقد تلقى جلال الدين علومه على أبيه ، ثم على أحد أصدقاء أبيه ، وهو برهان الدين محقق الترمذي ، وروى عن جلال الدين انه ذهب الى الشام بناء على نصيح أستاذه هذا ، وانه أقام هناك سنوت ، وكان في دمشق حينذاك للصوفي الكبير محيي الدين بن عربي ، ولا تذكر الرواية شيئا عما اذا كان قد التقى بابن عربي . وتولى الرومي للتدريس في مدينة قونية بعد وفاة أستاذه برهان الدين محقق .

وكان في هذه الفترة من حياته واعظا وفقيها ، ولم يكن يشغل بنظم الشعر كما انه لم يكن قد اتبع طريقة الصوفية . وكان للتقاؤه بشمسي الدين التبريزي وهو شاعر صوفي متحول سنة ٦٥٢ هـ نقطة تحول في حياته ، أقبل بعده على حياة الزهد والتصوف وانصرف عن التدريس ونظم الشعر ، وقد تلازما معا ملازمة تكاد تكون كلية ، وقد نظم الرومي ديوانا يخلد فيه ذكرى أستاذه عنوانه : « ديوان شمس تبريز » ، وقد توفي جلال الدين

(١٠٥) اعتمدنا هنا في سيرته على ما ذكره صديقنا المرحوم الدكتور محمد عبد السلام كفاقي في مقدمته لترجمة ديوان المثنوي ، بيروت ١٩٦٦ ، ج ١ ، ص ١ - ٨ .

الرومي سنة ٦٧٢ هـ بقونية • ويعتبر الرومي صاحب طريقة صوفية مشهورة تعرف بالجلالية (١٠٦) ، أو المولوية (١٠٧) ، ولا تزال موجودة الى الآن في تركيا وسوريا •

ويعتبر ديوان جلال الدين الرومي المعروف بـ « المثنوى » أعظم آثاره ، وقد كتبت عليه شروح كثيرة فارسية وتركية وعربية • وترجم المثنوى أو أجزاء منه الى اللغات الأوربية (١٠٨) •

(١٠٦) رحلة ابن بطوطة ، القاهرة ١٩٥٨ م ، ج ١ ، ص ١٨٧ •
(١٠٧) Ency. of Islam ، Art. « Tarika » ، Massignon : ١ ونظر

أيضا عن هذه الطريقة وتاريخها :
Trimingham : The sufi orders in Islam, London 1971, pp. 60 - 62.

(١٠٨) ترجم ثلث المجلد الأول منه الى الألمانية سنة ١٨٤٩ روزن في ليبزج ، وأعاد جورج روزن ابن المترجم نشره في سنة ١٩١٣ م ، وترجم سير جيمس ردهاوس المجلد الأول من المثنوى الى الانجليزية شعرا ونشرت هذه الترجمة في لندن سنة ١٨٨١ • وترجم هوبنيلد مختارات من المثنوى باجزائه الستة الى اللغة الانجليزية يبلغ عددها ثلاثة آلاف وخمسمائة بيت ، ونشرت في لندن سنة ١٨٨٧ م وأعيد نشرها سنة ١٨٨٧ م ، وترجم الاستشرق الانجليزي ويلسون المجلد الثاني من المثنوى الى الانجليزية ، ونشرت ترجمته في لندن سنة ١٩١٠ م •

ولم يترجم المثنوى الى الانجليزية كاملا الا على يد المستشرق الانجليزي نيكولسون ، وقد حقق للنص وألحق بالترجمة مجلدين يشتملان على شروح وتعليقات وبلغت المجلدات المشتملة على النص وترجمته وشروحه ثمانية مجلدات نشرت في سلسلة جب للذكارية بين عامي ١٩٢٥ و ١٩٥٠ ، وقضى نيكولسون في هذا العمل خمسة وعشرين عاما كاملا •

وقد نشر المستشرق الانجليزي اربري ، وهو تلميذ لنيكولسون ترجمة لنجليزية لقصص المثنوى ، ونشرت بلندن في مجلدين بين عامي ١٩٦١ ، ١٩٦٣ ، وهي ضمن مجموعة الكتب التي تنشرها هيئة اليونسكو للتعريف بالاعمال الأدبية الهامة للأمم المختلفة بعنوان :
Unesco Collection of Representative Works

(انظر : مقدمة الدكتور كفاي لترجمة المثنوى ، ج ١ ، ص ٥٤ - ٥٦) •
ويذكر الدكتور كفاي دراسات عديدة كتبت عن جلال الدين الرومي بالانجليزية أو الألمانية ودراسات أخرى ظهرت عنه مؤخرا في الهند وايران (نفس المرجع ، ص ٥٧ - ٦٤) •

وكان المرحوم الدكتور كفاي معنياً بترجمة المثنوى الى العربية ، اثنا زمالتي له بجامعة بيروت العربية في الفترة من ١٩٦١ - ١٩٦٤ ، وكان يقرأ علي ما يترجمه احبائنا فحبب الي جلال الدين وشعره ، وأخرج منه جزئين فقط في بيروت الأول سنة ١٩٦٦ ، والثاني سنة ١٩٦٧ •

ويعتبر الرومي من للصوفية اصحاب الفناء الذي يؤدي الى نظرية
واحدية الى الوجود ، ومن أقوال الرومي في هذا الفناء :

« وما معنى علم التوحيد ؟ ان تحرق نفسك أمام الواحد » .
فاذا كنت تريد ان تشرق مثل النهار ، فاحرق كيانتك (المظلم)
كالليل واصهر وجودك في وجود راعي الوجود كمسا ينصهر النحاس في
الاكسبر انك قد أحكمت قبضتك على « أنا » و « نحن » وما كل هذا الخراب
الا من التثنية » (١٠٩) .

والصوفي في حال الفناء يقول « أنا » غير مشير بها الى ذاته هو ، و يفرق
بين ان يشير الانسان بقوله « أنا » مؤكدا ذاتيته الانسانية وغروره ، وبين
ان يقول « أنا » مشيرا الى الذات الالهية ، فنقول أنا الأول لسنة ، وقول أنا
الثاني رحمة ، فيقول :

ان قول « أنا » في غير وقتها لسنة (على قائلها) . واما قولها في وقتها
مرحمة عليه .

فقول المتصور « أنا » (يقصد العلاج) كان رحمة محققة واما قول
فرعون « أنا » فكان لسنة ، فتأمل ذلك .

فلا جبرم ان كل طائر صاح في غير وقته يكون قطع راسه واجبا
(لضمان صق) (الاعلام) .

فما قطع للرأس ؟ انه قتل النفس (الحيوانية) بالجهاد وترك القول
بتأكيد الذات الانسانية » (١١٠) .

ويتقضى الفناء عند الرومي أيضا للفناء عن الإرادة ، فيقول :

« المستم انتم للذين قلتم : « ان (وجودنا للذات) ضحية مبسذولة
للخالق ، ونحن الفانون أمام صفات البقاء ؟ » .

(١٠٩) المتنوى ترجمة الدكتور كفاي ، ج ١ ، ص ٣٥٥ .

(١١٠) المتنوى ، ج ٢ ، ص ٢٥٥ .

ومهما نكن عقلاء أو مجانين فإنا مسكارى ذلك الساقى وتلك الكاس .
 وإنا لنحنى الرؤوس لأرادته ومشيتته . ونهب الأرواح الخطوة وهنا
 (لحبتة) « (١١١) » .

ويرتبط الفناء عنده بالمعرفة ، فهي ثمرته ، وهي معرفة مباشرة لا تعتمد
 على العقل النظري والدراسة . وإلى هذا الإشارة بقوله مخاطبا علماء الكلام :

« هل عرفتم أسماء بلا مسمى
 هل تطفتم وردا من اللولو والراء وإدال
 أنتم تسمون اسمه اذهبوا فابحثوا عن حقيقة المسمى
 لا تنظروا إلى القمر في الماء ، بل إلى القمر في السماء
 إن اردتم أن تتعرفوا عن الأسماء والحروف
 فتعرفوا أنتم عن الاثنية أبدا
 تطهروا من جميع صفات النفس
 حتى تروا وجودكم التوراني
 نعم : ترون في قلوبكم على النسي
 دون كتاب ، ودون معلم أو مرشد » (١١٢) .

ويؤدي الفناء عند جلال الدين إلى شهود الوجود وإيقاظ الكثرة ،
 فيعلن عن ذلك قائلا :

« خلعت الاثنينية ورايت للعالمين واحدا
 عن واحد أبحت ، وواحد أعرف ، وواحد أرى ، وواحد أنادي .
 لقد انتشيت بجام (١١٣) الحب فإلمن قد فنيا من أدركي .

(١١١) المتنوي ، ج ٢ ، ص ٢٥٩ .

(١١٢) صوفية الإسلام لنيكولسون ، ترجمة الأستاذ نور الدين
 شريعة ، ص ٧١ - ٧٢ .
 (١١٣) لجام أثناء من عظمة ، أقرب الموارد للثرتواني مادة : الجفم .

ولست مشغولا بغير تساقى الشراب ومناقشته « (١١٤) •

وفلاحظ بعد ذلك ان جلال الدين الرومي يؤمن بالحقيقة المحمدية او
النور الازلي الذي يستمد منه جميع الانبياء والاولياء عرفانهم ، وهو يعبر
عن ذلك في المثنوي (١١٥) و « ديوان شمس تبريز » تعبيرا عاطفيا لا فلسفيا ،
وحسبنا ان تفسير الى أبيات له على سبيل المثال تتضمن فكرته تلك :

يقول جلال الدين :

يظهر الجمال الخاطف كل لحظة في صورة

فيجمل للقلب ويختفي

في كل نفس يظهر ذلك « للصديق » في ثوب جديد

فشيخا تراه تارة وشابا تارة أخرى

ذلك الروح الغواص على المعاني

قد غاص الى قلب الطينة الصلصالية

انظر اليه وقد خرج من طينة الفخار

وانتشر في الوجود

ظهر بصورة نوح واغرق الدنيا بدعاء منه

• أما هو فنجنا بسيفته •

وظهر بصورة ابراهيم في قلب النار التي تحولت وردا من أجله

ثم هام على وجهه في الأرض زمنا

ليمتح ناظريه بما يرى

وظهر بصورة عيسى الذي صعد الى قبة السماء

واخذ يسبح لله

(١١٤) صوفية الاسلام ، ص ٩٣ •

(١١٥) أنظر الجزء الثاني ، ص ١٠٢ وما بعدها •

فهو الذى يأتى ويذهب
 فى كل كون تتساهده
 وفى نهاية المطاف ظهر بصورة عربى
 ودان له ملك المصالح
 ما ذلك الذى يتغير ؟ وما معنى التناسخ
 ذلك الجميل فتان القلوب قد ظهر
 بصورة سيف فى كف على
 وأصبح للبتار فى زمانه
 لا لا ! بل هو الذى ظهر فى صورة انسان
 وصاح « أنا الحق »
 ليس منصور هو الذى صلب على الدار
 ولو ظن الجاهلون خلاف ذلك
 لم ينطق الرومى ولن ينطق بكلمة كفر
 فلا تكذبه أو تنكر عليه
 كل مكذب كافر مصيره النار (١١٦) .

يتبين مما سبق ان جلال الدين الرومى شاعر غلبت عليه عاطفة
 الحب فادبت به الى الفناء ، وشهود الوحدة فهو من هذه الناحية شبيهه بابن
 الفارض ، ومهما كان فى شعره من تعمق فلسفى ، ومهما صدر عنه من
 عبارات تشع بالوحدة ، الا ان هذه الوحدة عنده ليست من قبيل وحدة
 الوجود عند ابن عربى التى توجد بين الحق والخلق ، او بمباراة اخرى ترى

(١١٦) ديوان شمس تبريز ، ج ١ ، ١٢٨٠ هـ ، ص ١٩٩ ، وعنوان
 القصيدة « المستزاد فى ظهور الولاية المطلقة العلوية » والنص المثبت هنا منقول
 عن بحث لنيكولسون ، وقد ترجمه الدكتور أبو الملا عفيفى ، (فى التصوف
 الاسلامى وتاريخه ، ص ١٠٥ - ١٠٦) .

الله عين كل شيء . وقد نبيه الى ذلك كل من هونفيلد في مقدمة المتنوى ، وهو
أحد المتخصصين في دراسة الرومي ، ونيكولسون ، فيقول نيكولسون :

« وليس الغزالي « المتكلم » ولا جلال الدين « الشاعر » من القائلين
بوحدة الوجود . ولكن هذا حكم ربما لا يوافقني عليه بعضكم ممن قرعوا في
ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومي تلك القصائد التي يصف فيها
اتحاده بالله بعبارات مشعرة بوحدة الوجود ، وهي عبارات فهمتها أنا
نفسى بهذا المعنى في وقت لم أكن أعلم فيه من تاريخ التصوف ما أعلمه
الآن ، ولكننا رأينا في حديثنا عن ابن الفارض أن الصوفي عندما يصل الى
مقام الاتحاد الصوفي يفنى عن نفسه ويشعر أن هويته هي هوية الوجود
الشامل الذي هو الله . وهكذا كان جلال الدين الرومي الذي يرى أن عينه
عين كل شيء فيقول :

أنا سرقة للصوفى . أنا ألم للحصا .

أنا السحاب وأنا الغيث ، أنا الذي أمطرت في المروج !

ولكن الاعتقاد في مثل هذا الوجود الشامل لا يستلزم بالضرورة
الاعتقاد في وحدة الوجود القائلة بأن كل شيء هو الله ، أو أن الله عين
كل شيء (١١٧) .

(١١٧) في للتصوف الاسلامى وتاريخه ، ص ٢٥٢ .

الفصل السابع
تصوف اصحاب الطرق

لذا كان التصوف الفلسفى قد ازدهر فى الاسلام كما راينا فى الفصل السابق ابان القرنين السادس والسابع ، فان هذين القرنين قد شهدا ايضا استمرارا للتصوف السننى عند الغزالى ، وازدهارا له ، وانتشارا واسعا فى العالم الاسلامى على ايدى شيوخ الطرق للصوفية الكبار .

وقد سبق أن ذكرنا أن الغزالى رأى أن طريق الصوفية لا يخرج عن تقديم المجاهدة ومحو الصفات الذميمة ، وقطع العلائق كلها ، والاقبال بكثرة الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب العبد ، والمتكفل له بتنويره بانوار العلم . وقد رجع هذا الطريق الى تطهير محض من جانب المسالك وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار (١) ، وأنه على بوضع قواعد السلوك وآدابه على نحو مفصل مثل علاقة المريد بالشيخ ، والعزلة بالخلوة ، والجوع والسهر والصمت والتكر ، وما إليها (٢) ، وقد كان لتصوره للطريق على هذا النحو ومرحلة ورياضاته ووسائلها العملية اثر كبير على من جاء بعده ، من شيوخ للطريق الذين أعجبوا به وبربطه بالتصوف بمقيدة أهمل السنة ، وبمنهج العملي فيه ، ولم يخرج مفهوم الطريق عندهم فى الجملة عن مفهوم الغزالى له ودخل التصوف السننى منذ ذلك الوقت مرحلة عملية استمرت حتى العصر الحاضر وهى لا تقبل فى أهميتها عن مراحلها السابقة ، إذ استحالت التصوف الى فلسفة حياة بالنسبة لقطاع كبير من الناس فى المجتمع الاسلامى ، واصبح جميعا له نظم وقواعد ورسوم خاصة ، بعد أن كان حظ افراد يظهرين بين حين وآخر هنا وهناك فى العالم الاسلامى دون أن يكون بينهم ربط .

واصبحت لفظة « طريقة » عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة افراد من الصوفية ينتسبون الى شيخ معين ، ويخضعون لنظام دقيق فى

(١) . انظر ص ١٨٧ ، ص ٢٠٤ من هذا الكتاب .

(٢) . انظر ص ٢٠٤ - ٢٠٦ .

للسلوك الروحي ، ويحيون حياة جماعية في الزوايا ولربط والخانقوات ،
او يجتمعون اجتماعات دورية في مناسبات معينة . ويعقدون مجالس العلم
وللذكر بانتظام .

واختلفت أسماء الطرق في العالم الاسلامي باختلاف أسماء مؤسسيها ،
وهي في حقيقة الامر تهدف الى غاية واحدة ، والخلافات التي كانت ولا تزال
بين الطرق في الرسوم العملية فقط ، كالزى والأوراد والأحزاب التي
يردها الاتباع وما الى ذلك . فهي أشبه شيء بمدارس تتحد غايتها في
التعليم الروحي وتختلف وسائلها العملية فيه باختلاف المعلم الذي يجتهد
في ان يضع لتلاميذه قواعد ورسوما خاصة يرى انها افضل في تعليمهم .
والحقيقة ان الغاية القصوى من الطريق الصوفي عندهم جميعا كانت ولا تزال
تتمثل في غاية خلقية هي انكار الذات والصدق في القول والعمل والصبر
والخشوع ومحبة الغير والتوكل وغير ذلك من الفضائل التي دعا
الاسلام اليها .

٢ - أصول الطرق في القرنين السادس والسابع :

(١) من كبار شيوخ الطرق المتأخرة (٣) ، الشيخ عبد القادر الجيلاني
مؤسس « الطريقة القادرية » ، ولد في جيلان سنة ٤٧٠ هـ ، ورحل الى بغداد
سنة ٤٧٨ هـ ، ودرس تحت الحنابلة ، وسلك طريق الصوفية ، واشتغل
بالوعظ في بغداد سنة ٥٢١ هـ وحاز شهرة كبيرة ، وكان يرتدى زي العلماء ،
وقد نشر تلاميذه طريقته في بلدان اسلامية عدة كاليمن وسوريا ومصر ،
واختبرت فيما بعد في الهند (٤) . وفي تركيا وأفريقيا وأصبحت من الطرق
الكبرى . وقد ذكر ترمذجهم ان عبد القادر الجيلاني ظل بطريقة مذة ملهما
للملايين حتى يومنا هذا (٥) ، وقد توفي الجيلاني سنة ٥٦١ هـ ودفن

(٢) قولنا : « الطرق المتأخرة » يعنى الطرق التي تولت في الظهور
منذ القرن السادس ، وهذا للتمييز بينها وبين الطرق للصوفية التي ظهرت
في صورتها الاولى البسيطة في القرن الثالث ، قارن في ١٢٨ من هذا الكتاب .
(٤) The Sufi Orders In Islam, pp. 40 - 44, p. 97.
(٥) Ibid, P. 41.

ببغداد(٦) ، ولا تزال طريقته موجودة في مصر(٧) والسودان وفي كثير من بلدان آسيا وأفريقيا .

ويشبه عبد القادر الجيلاني الفزالي من حيث أنه كان فقيها عالما بالأصول والفروع(٨) ، يربط التصوف بالكتاب والسنة ، وله هذا امتدحه ابن تيمية . وينسب للجيلاني قوله : « . . . ما دمت تراعى نفسك فانت محبوب عن ربك »(٩) ، وقوله : « علامة حب الآخرة الزعم في الدنيا ، علامة حبه تعالى الزعم فيما سواه »(١٠) .

وهو يرى كالفزالي خطأ للحلاج فيقول : « عثر الحسين الحلاج فلم يكن في زمنه من يأخذ بيده »(١١) .

وقد وصف الشيخ علي بن الهيثم (١٢) طريقته في التصوف فقال : « وكانت طريقته تجريد التوحيد مع الحضور في موقف المبودية »(١٣) ، وذكر عدي بن مسافر(١٤) عن خصائصها أيضا ما نصه : « طريقته الذبول تحت مجارى الأتدار بموافقة للقلب وللروح واتحاد الباطن والظاهر ، وانسلاخه من صفات النفس »(١٥) ، ومثل هذه الأقوال يشير إلى أن منهج القادرية خلقى في أساسه .

(٦) كتبت في مناقبه كتب كثيرة نذكر منها : بهجة الاسرار ، القاهرة ١٣٠٤ هـ ، وإنظر في ترجمته الخاوي : الكواكب الدرية ، ج ٢ ، ص ٨٨ - ٨٩ للشعراني : الطبقات الكبرى ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .
(٧) يوجد لها حاليا بجمهورية مصر العربية فرعان هما القادرية القاسمية ، والقادرية الفارضية ، أنظر بحثا لنا عنوانه : الطرق للصوفية في مصر ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، م ٢٥ ، ج ٢ ١٩٦٨ ص ٧٢ .
ص ٨٨ .

(٩) الكواكب الدرية ، ص ٩٠ .
(١٠) الكواكب الدرية ، ص ٩٠ .
(١١) الطبقات الكبرى للشعراني ، ج ١ ، ص ١٠٨ .
(١٢) من صوفية العراق ، ومعاصر للجيلاني ، توفي سنة ٥٦٤ هـ (الطبقات الكبرى ج ١ ، ص ١٢٥ - ١٢٦) .
(١٣) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١١٠ .
(١٤) صوفي معاصر للجيلاني توفي سنة ٥٥٨ هـ (الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢٦) .
(١٥) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١١٠ .

(ب) وهناك معاصر آخر لعبد القادر الجيلاني من كبار شيوخ العراق ، واعنى به الشيخ أحمد الرفاعي مؤسس « الطريقة الرفاعية » ، وهو منسوب الى بنى رفاع ، وهم قبيلة من العرب ، وسكن ام عبيده بأرض البطائح ، وبها مات سنة ٥٧٨ هـ (١٦) . ولتف حوله طائفة من المريدين عرفوا بالرفاعية أو البطاحية (١٧) وانتشرت طريقته كالطريقة القادرية على نطاق واسع ، ولا تزال منتشرة الى الآن في مصر (١٨) وبلدان اسلامية أخرى . وقد أدخلها الى مصر تلميذه أبو الفتح اللواسطي (١٩) الذي أقام بالاسكندرية وتوفي ودفن بها سنة ٥٨٠ هـ . وقد وصف ابن خلكان الرفاعي بقوله : « كان رجلا صالحا فقيها شافعي المذهب » (٢٠) ، وأشار الشعراني الى منزلته في التصوف قائلا : « انتهت اليه الرئاسة في علوم الطريق ، وشرح احوال القوم ، وكشف مشكلات منازلهم . وتخرج بصحبته جماعة كثيرة وتعلم له خلائق لا يحصون » (٢١) .

وله كلام كثير في التصوف أورده الشعراني (٢٢) . فمن أقواله في الزهد : « للزهد أساس الأحوال المرضية والمراتب السنية ، وهو أول قدم للتقاصدين الى الله عز وجل ، والمنقطعين الى الله ، والراضين عن الله ، والمتوكلين على الله ، فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده » (٢٣) .

ومن أقواله في المعرفة : « المشاهدة حضور بمعنى قرب مقرون بعلم اليقين ، وحقائق حق اليقين » (٢٤) ، وكان يقول : « لسان المحبة يدعو الى الخوبان والهيمنان ، ولسان المعرفة الى الفناء والمحو » (٢٥) .

(١٦) انظر الطبقات الكبرى للشعراني ، ج ١ ، ص ١٢١ وما بعدها ، ومن الكتب التي جمعت أخباره ومناقبه كتاب « قلادة الجواهر » لأبي الهادي الصيادي ، بيروت ١٣٠١ هـ .

(١٧) الكواكب السحرية ، ج ٢ ، ص ٧٥ ، وانظر ايضا :

(١٨) اللطريق للصوفية في مصر ، ص ٧٣ .

(١٩) انظر ترجمته في الطبقات الكبرى للشعراني ، ص ١٧٦ .

(٢٠) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٦٨ .

(٢١) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢١ .

(٢٢) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢١ وما بعدها .

(٢٣) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢١ .

(٢٤) للطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢١ .

(٢٥) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢ .

ويذكر له ابن خلكان ابيانا في الحب الالهى يقول فيها(٢٦) :

اذا جن ليلى هام قلبى بفكركم انوح كحا فاح الحمام المطوق
وفوقى سحاب يمطر الهم والاسى وتحتى بحار بالاسى تتدفق
سلوا ام عمرو كيف بات اسيرما تفك الأسارى دونه وهو موثق
فلا هو مقتول فنى للقتل راحة ولا هو ممنون عليه فيطلق

(ج) وثمة طريقة أخرى من طرق القرنين السادس والسابع وهى
« الطريقة السهروردية » ، التى ترجع الى ابي النجيب السهروردى
(٤٩٠ - ٥٦٣ هـ) (٢٧) ، وابن أخيه شهاب الدين أبو حفص عمر
السهروردى البغدلى (٥٣٩ - ٦٣٢ هـ) (٢٨) ، وهذا الأخير هو مؤلف
للكتاب « عوارف المعارف » ، وهو كتاب يتضمن آداب هذه الطريقة ، وهو
يحتبر مؤسسها الحقيقى ، ويعتبر معلما عظيما امتد أثر تلاميذه ليس فقط
الى تلاميذه وانما الى كل شيوخ التصوف فى عصره وكان السهروردى
البغدلى سنيا فى اتجاهه ، وتأثر به سعدى شيرازى من الفرس (٢٩) -
وقد عنى السهروردى فى كتابه بالكلام عن الرياضات العملية ، كحياة الربط
والخلوة والسماع ، التى جانب عنايته بالبحث فى المقامات والأحوال والمعرفة
وغير ذلك .

(د) وفى القرن السابع الهجرى نشطت حركة الطرق فى العالم
الاسلامى نشاطا ظاهرا فى المشرق والمغرب على السواء . ففى المغرب ظهرت
« الطريقة الشاذلية » وانتقلت منه الى مصر ، ومن مصر الى أقطار
اسلامية عدة .

والطريقة الشاذلية هى المنسوبة الى ابي الحسن الشاذلى ، وهو
صوفى بارز سنى الاتجاه ، وأصله من شاذلة بتونس ، ووفد الى مصر ومعه

-
- (٢٦) وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٦٨ .
(٢٧) انظر ترجمته وبعض أقواله فى الطبقات الكبرى ، ج ١ ،
ص ١٢٠ - ١٢١ . وفى وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٣٧٦ .
(٢٨) انظر ترجمته فى وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٤٨٠ .
The Sufi orders in Islam, P. 38.
(٢٩)

جملة من تلاميذه ومريديه ، واستوطنوا مدينة الاسكندرية . وكان ذلك حوالى سنة ٦٤٢ هـ . ثم كونوا مدرسة صوفية مشهورة بها ، وكان أبرز من وفد مع الشاذلى الى مصر من تلاميذه الشيخ أبو العباس المرسى ، وهو الذى خلفه فى قيادة أتباع الطريقة فى حياته وبعد مماته ، وظل قائما عليها حتى توفى بالاسكندرية سنة ٦٨٦ هـ ، فخلفه عليها أبرز من تلقى دعوته من تلاميذه المصريين ، ونحى به ابن عطاء الله للسكندرية (٣٠) .

وكان تصوف الشاذلى والمرسى وابن عطاء الله ، وهم أركان المدرسة الشاذلية مبتعدا عن تيار مدرسة ابن عربى ومذاهبها فى وحدة الوجود فلم يكن واحد منهم قائلا بهذا المذهب . وعلى قدر بعدهم من ابن عربى نجد قربهم من تصوف الغزالى المتقيد بالكتاب والسنة (٣١) ، وتأثرهم به . ويكنى هنا أن نشير الى بعض أقوال الشاذلى والمرسى التى يروىها ابن عطاء الله فى « لطائف المنن » لنتبين منزلة الغزالى فى نفوسهم جميعا ، وانهم كانوا يدعون مريديهم الى الاقتداء به ولنتهاج سنته وطريقته :

فكان الشاذلى يقول لمريديه : « اذا عرضت لكم الى الله حاجة فتوسلوا اليه بالامام أبى حامد الغزالى » (٣٢) . ويقول أيضا ناصحا : « كتاب الاحياء (للغزالى) يورثك العلم ، وكتاب القوت (للمكى) يورثك الفؤاد » (٣٣) وكان أبو العباس المرسى يقول عن الغزالى : « لنا لفشهد له بالصديقية العظمى » (٣٤) .

وقد ذكر ابن عطاء الله الامام الغزالى فى مواضع كثيرة من مصنفاته معظمها له ومبجلا ، اقتداء بشيخه ، كما تأثر به فى بعض نواحي مذهبه . وتتلخص تعاليم الطريقة الشاذلية فى اصول خمسة هى : تقوى الله

(٣٠) درسنا حياته ومذهبه بالتفصيل فى بحث لنا كان موضوعا للماجستير عنوانه « ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه » ، الطبعة الثانية ، مكتبة الانجلو ، ١٩٦٩ .

(٣١) أورد للشمرانى فى الطبقات قول الشاذلى لمريده : « اذا عرض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع للكشف ، وقل لنفسك : ان الله قد ضمن لى اللصمة فى جانب الكتاب والسنة ، ولم يضمنها لى فى جانب الكشف ، ج ٢ ، ص ٤ .

(٣٢) لطائف المنن ، ص ٦٢ .

(٣٣) لطائف المنن ، ص ٦٢ .

(٣٤) لطائف المنن ، ص ٦٢ .

في السر والملائكية ، ولتبايع الصخنة في الأقوال والأفعال ، والاعراض عن الخلق ،
في السر والملائكية والأقوال والإدبار ، وللرضا عن الله في التقليل والكثير ،
والرجوع الى الله تعالى في السراء والضراء (٣٥) .

وابرز تعاليمها كذلك القول بإسقاط للتدبير (٣٦) وهو الأصل الذي
يعنى عليه الطريق كله ، وهو المبدأ الذي عمقه ابن عطاء الله وجعله مذهبها
كاملا في التصوف (٣٧) .

لم يترك الشافلي مصنفات في التصوف ، ولا تلميذه أبو العباس
المرسي ، وكل ما خلفاه جملة أقوال في التصوف ، وبعض الأدعية والأحزاب ،
وكان ابن عطاء الله هو أول من جمع أقوالهما وصاياهما وأدعيتهما وتوهم
لهما ، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشافلية ، ولولاه لضاع هذا التراث ،
ثم كان الى جانب ذلك أول من صنف مصنفات كاملة في بيان أدب الطريقة ،
وللتعريف بها ، وبقواعدها لكل من جاء بعده (٣٨) .

وقد كان للطريقة الشافلية أثر كبير في المعالم الإسلامية ، فانتشرت
في كل اتجاه ، ووصلت الى الأندلس ، وبرز ممثلها هناك في القرن الثامن
ابن عباد للرندي الختوفي سنة ٧٩٠ هـ ، شارح للحكم المطالنية (٣٩) ، ووصلت

(٣٥) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ٥٩ .
(٣٦) المقصود بالتدبير هنا النظر في عواقب الأمور أو ما سئول اليه
مستقبلا ، وهذا من شأن الخالق وحده ، وعلى الإنسان أن يعمل في اللحظة
الحاضرة ليوفيقها حقها ولا يتشاغل بنفسها بالمستقبل بما يهوقه عن العمل
الإيجابي ، قارن كتابنا ، ص ١٢٩ وما بعدها .
(٣٧) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ٥٩ .
(٣٨) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ٥٩ .
(٣٩) كتبنا عنه بحثا مطولا عنوانه : ابن عباد للرندي حياته
ووفاته ، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ، م ٦ ، ١ - ٢
(ظهر في سنة ١٩٦٠) .

شرقا الى الملايو ، كما انتشرت في الشمال الافريقي في غرب افريقيا ولا تزال
واسعة الانتشار في مصر (٤٠) وغيرها من بلدان العالم العربي .

(هـ) ومن الطرق للصوفية المصرية المعاصرة للشاذلية « الطريقة
الاحمدية » التي أسسها السيد أحمد البدوي (٥٩٦ هـ - ٦٧٥ هـ) الذي
ارتحل من المغرب الى مكة ثم منها الى مصر وأقام بها منذ حوالي سنة ٦٣٤ هـ
وأقام في طنطا (طنطا حاليا) يدعو الناس الى طريق الله (٤١) . ولما توفي
خلفه على قيادة الطريقة تلميذه عبد المال الأنصارى المتوفى سنة ٧٣٣ هـ .

وطريقة للسيد أحمد البدوي ملتزمة بالكتاب والسنة ، فقد قال عن
ذلك : « وطريقتنا هذه في للتصوف مبنية على الكتاب والسنة والصدق
والصفاء وحسن الوفاء وحمل الأذى وحفظ للمهود » .

وهو يقول أيضا : « احسنكم أخلاقا أكثركم إيمانا بالله » ، ويقول :
« اذكر الله بقلب حاضر وإياك الففلة عن الله فانها تورث القسوة في
القلب » .

ومن أجمل أقواله لتلاميذه : « من لم يكن عنده علم لم تكن له قيمة
في الدنيا ولا في الآخرة ، ومن لم يكن عنده حلم لم ينفعه علم . ومن لم يكن
عنده سخاء لم يكن له من ماله نصيب . ومن لم تكن عنده شفقة على خلق
الله لم تكن له شفاعة عند الله ، ومن لم يكن له صبر لم يكن له في الأمور
سلامة . ومن لم تكن عنده تقوى لم تكن له منزلة عند الله . ومن حرم
هذه الخصال فليس له منزلة في الجنة » (٤٢) .

(٤٠) من فروعها الحالية بمصر : القاسمية والجنينية والاسلامية
والحنوشية والقواجية والفيضية ، والادريسية ، والجوسرية والوفائية
والعزمية والحمدية والفيضية والهاشمية ، للطرق الصوفية في
مصر ص ٧٣ .

(٤١) أنظر ترجمته في الطبقات الكبرى للشمراني ، ج ١ ، ص ١٥٨
وما بعدها ، وأنظر المادة التي كتبها عنه فولر بدائرة المعارف الاسلامية .
(٤٢) من للكتب التي تحدثت عن مناقبه وذكرته أقواله هذه وغيرها ،
الجواهر السننية في الكرامات الاحمدية ، وأنظر عن أقواله هذه وغيرها ،
ص ٥٦ من هذا الكتاب .

وبذلك ينحو البدوى فى التصوف منحى اخلاقيا شأنه فى ذلك شأن سائر أصحاب الطرق الأخرى ، وقد قدر لطريقته انتشار واسع فى مصر منذ عصره الى الآن (٤٣) ، وقد وصفه فولرز (Vollers) فى المادة التى كتبها عنه بدائرة المعارف الاسلامية بأنه : « أكبر أولياء مصر ومحل تقديس أهلها منذ قرون » (٤٤) .

(و) وثمة طريقة أخرى مصرية معاصرة للاحمدية ، وحظيت أيضا فى مصر بانتشار واسع ، هى « الطريقة البرهامية » التى أسسها الشيخ إبراهيم الدسوقي القرشى توفى سنة ٦٧٦ هـ ، ودفن بدسوق وهو مصرى الأصل والمولد ، وقد ترجم له الشعرانى فى طبقاته ترجمة مطولة (٤٥) وانتشرت طريقته فى مصر (٤٦) وفى خارجها فى سوريا والحجاز واليمن وحضر موت (٤٧) .

وكان الدسوقي أيضا كسابقيه يؤكد على ضرورة الالتزام فى التصوف بأداب الشريعة ، وفى ذلك يقول : « الشريعة أصل ، والحقيقة فرع ، فالشريعة جامعة لكل علم مشروع ، والحقيقة جامعة لكل علم خفى ، وجميع المقامات مندرجة فيهما » (٤٨) .

وللظاهر أنه كان من أصحاب الفناء عن شهود السوى ، يدلنا على ذلك قوله توبة الخواص نحو لكل ما سوى الله تعالى » (٤٩) .

(٤٣) تفرعت عنها طرق كثيرة بعضها يكون ما سمي بالبيت الكبير وهى : المرازقة والكناسية والامبابية والمنافية والسلمية ، وبعضها يكون ما يسمى بالبيت الصغير وهى : الحلبية والشمسية والتقيانية والحمودية والزاهدية . وهناك طرق منتشرة حاليا بجمهورية مصر العربية (الطرق الصوفية فى مصر ، ص ٧٣) .

(٤٤) Encyclopedia of Islam, Art. « Ahmed Al-Badawi » (٤٤)

(٤٥) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٤٣ - ١٥٨ .

(٤٦) تفرعت عنها الشهاوية والشرنوبية والمسيحية الشرنوبية .

(٤٧) The Sufi orders in Islam, p. 36.

(٤٨) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٤٤ .

(٤٩) الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٤٤ .

ومن شعره (٥٠) في الحب الإلهي المؤدى إلى الفناء وشهود الوحدة :

تجلى لي المحبوب في كل وجهة	فشاهدته في كل معنى وصورة
وخطبني مني بكشف سرائري	فقال لتدري من أنا قلت منيتي
فأنت منائي بل أنا أنت دائماً	لذا كنت أنت لليوم عين حقيقتي
فقال كذلك الأمر لكنه إذا	تعمنت الأشياء كنت كنسختي
فاوصلت ذاتي باتحادى بذاته	بغير حلول بل بتحقيق نسبتي
فصرت فناء في بقاء مؤبد	لذات بديمومة سرمدية

إلى أن يقول معبراً عن فكرة الحقيقة المحمدية أو للتطبيقية :

وما شهدت عيني سوى عين ذاتها	وإن سواها لا يعلم بفكرتي
بذاتي تقوم للذات في كل خروءة	أجدد فيها حلة بعد حلة
نعم نشأتني في الحب من قبل آدم	ومصرى في الأكوان من نشأتني
أنا كنت في العلياء مع نور أحمد	على السدة للبيضاء في خلوتي
أنا كنت في رؤيا الذبيح قدأؤه	بلطف عنايات وعين حقيقة
أنا كنت مع أديس لما أتى للعلا	واسكن في ألفردوس لنعم بقعة
أنا كنت مع عيسى على المهد ناطقا	وأعطيت دلوذا حلالة نفمة
أنا كنت مع نوح بما شهد الوري	بحارا وطسوفانا على كف قدرة
أنا القطب شيخ الوقت في كل حالة	أنا العبد إبراهيم شيخ الطريقة

(ز) وقد ظهرت في غير العالم العربي طرق صوفية كثيرة لا يتسع للجال هنا للحديث عنها جميعاً ، ففي فارس نشطت حركة تصوف الطرق أيضاً فهناك الترخين للسامع والمصابيح ، وتظهرت « الطريقة الكبرلوية » (٥١)

(٥٠) الطبقات الكبرى، ج ١، ص ١٥٨
The Sufi orders in Islam, pp. 55 - 58. (٥١) أنظر عنها :

المنسوبة الى نجم الدين كبرى (٢٤٠ هـ - ٦١٨ هـ) واليهما ينتسب نريد للدين الطرار ، وتفرعت عنها فروع كثيرة في القرون التالية ، وفي تركستان ظهر احمد اليسوى صاحب « الطريقة اليسوية » وتوفي سنة ٥٦٢ هـ ، وقصد لعب دورا في صلب القبائل التركية بصيغة الاسلام كما يقول ترمينجهام (٥٢) وظهرت « الطريقة الششتية » في وسط آسيا وكان لها تاثير في الهند ومؤسسها هو معين الدين حسن ششتي ، ولد في سجستان حوالي سنة ٣١٧ هـ ، وتوفي سنة ٦٢٣ هـ .

(ح) واستمرت الطرق في الظهور والانتشار في العالم الاسلامي ، ابان للقرون التالية ، ففي القرن الثامن ظهرت « النقشبندية » مؤسسها بهاء نقشبند البخاري (٧١٧ هـ - ٧٩١ هـ) ، وقد انتشرت في بلدان اسلامية عدة (٥٣) ، « الطريقة الخلوتية » ، وهي طريقة فارسية في سندها ، ونشرها في مصر مصطفى كمال الدين البكري ، المتوفى سنة ١١٦٢ ، ويورد في اسنادها ابي النجيب السهروردي مؤسس السهروردية ، وهي منتشرة في مصر (٥٤) . وانتشرت كذلك في تركيا « الطريقة اليكتاشية » التي اسسها حاج بكتاش المتوفى سنة ٧٣٨ هـ وهي فرع من اليسوية (٥٥) الى جانب « الطريقة المولوية » المنسوبة لجلال الدين الرومي والتي ذكرناها من قبل ، وقد استخدم اصحابها الموسيقى والغناء على مجالس الذكر وقد عرف مريدوها في أوروبا آنذاك بالـ Whirling derwishes (٥٦) .

Ibid: p. 58.

(٥٢)

Ibid: p. 62 et Suiv.

(٥٣)

وانظر ايضا كتاب الطرق الصوفية الذي حققناه في آخر بحثنا عن الطرق الصوفية في مصر ، ص ٧٦ .

(٥٤) كتاب الطرق الصوفية ، ص ٨٢ - ٨٤ . ومن الطرق الخلوتية الموجودة بمصر الآن : السمانية والضعفية والغنيمية والسباعية والحدادية والحبشية والموانية والمسلمية والهرافية والمصلحية .

The Sufi orders in Islam, P. 81.

(٥٥)

Ibid, p. 62.

(٥٦)

٣ - تعقيب :

وهكذا ظهرت طرق صوفية متعددة في العالم الإسلامي ، وانتشرت فيه على نطاق واسع (٥٧) ، ولا يزال بعضها يمارس نشاطه في عصرنا هذا ، ولكن الطرق الصوفية في القرون المتأخرة ، خصوصا منذ عصر العثمانيين ، تدهورت عن ذي قبل وذلك لأسباب حضارية ولم تصدر عن صوفية هذه الفترة مصنغات مبتكرة ، وإنما صدرت عنهم في الجملة شروح وتلخيصات لكتب المتقنين من الصوفية ، وانصرف اتباع هذه الطرق شيئا فشيئا إلى الشكليات والرسوم ، وابتعدوا عن العناية بجوهر التصوف ذاته ، وسيطرت على جماهير المتقنين إلى تلك الطرق الأوهام والمبالغة في التحدث بمناقب الأولياء وكراماتهم التي لم يكن يأنس لها المحققون من أوائل شيوخ التصوف ، ولم يكونوا يعتبرونها دالة على كمال العلم والعمل . ومن هنا استهضفت للطريق لنفسه شحيد في الحصور الحديثة من المصلح الديني محمد بن عبد الوهاب واتباعه .

على أن ثمة نشاطا إيجابيا للطرق كالتأديرية والشاذلية والتيجانية ظهر في العصر الحديث ، فإن مريد هـنـه الطرق هم الذين سـموا في نشر الإسلام ووفقوا اليـسـه في أفريقيا ، وفي ذلك يقول كوبولاني (Coppolani) أن هؤلاء تـازـة في هـيـة تجـانـم ، وطورا في هـيـة مبشرين ، وكانوا يـهـدون إلى الإسلام الأقوام الفيتيشيين ، وتجدهم يبدون زوايا جديدة في هذه الأقطار الواسعة للشاسمة الممتدة من شمال أفريقيا إلى أقصى أقصى السودان (٥٨)

(٥٧) حاول ماسينيون حصر الطرق في مقالته الذي كتبه بعنوان « طريقة » بدائرة المعارف الإسلامية ، وهو يذكر عددا ضمما منها ، ومن المصادر التي غنيت بالطرق الصوفية المتأخرة خصوصا شمال أفريقيا كتاب ديبونت وكوبولاني :

Octave Depont & xavier Coppolani : Les confreries religieuses musulmanes, Alger, 1897.

على أن كتاب ترمجهام الذي صدر في لندن سنة ١٩٧١ يعد أوفى ما كتب في رأينا عن الطرق الصوفية في الإسلام ، وهو يقتنع بالطرق حتى العصر الحاضر ، ونقوم بترجمته الآن .
(٥٨) انظر تعليقات الأمير شكيب أرسلان على كتاب ستودارد : حاضر العالم الإسلامي ، للقاهرة ١٣٥٣ هـ ، مجلد ٢ ، ص ٣٩٢ .

ولا شك في أن منهج الطرق في التهذيب الروحي والخلقي ذو غايلية قوية لأنه يتجه الى وجدان الانسان اساسا ، وكان الأستاذ محمد عبده مؤمنا بغايلية هذا المنهج في التربية والاصلاح الديني والاجتماعي ، فقد قال يوما للسيد رشيد رضا : اذا يئست من اصلاح الأزهر ، فائني افتقى عشرة من طلبة العلم ، ولجعل لهم مكانا عندي في عين شمس ارببهم فيه تربية صوفية مع الكمالات تعليمهم ، وكان اقترح على السيد جمال الدين الأفغانى هذا الاقتراح ايام كانا ينشئان « الحروة الوثقى » في باريس . ويعقب السيد رشيد رضا على ذلك قائلا : « ولو تم للأستاذ الامام هذا على الوجه الذى يريده ، لكان أعظم أعماله فائدة » (٥٩) .

(٥٩) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام ، للقاهرة ١٣٥٠ هـ - ١٩٣١ م ، ج ١ ، ص ١٣٠ .

الفهارس

١ - الأعلام

٢ - الفرق والطوائف والمذاهب

١ - الأعلام

(١)

- الاب دى يوركي ١٥٠
 ابراهيم عليه السلام ١٣٣ ٢٣٠
 ابراهيم بيسيوني (الكتور) ١٤٦
 ابراهيم بن آدم ١٤ ٣١ ٣٢ ٥٩ ٦٠ ٦٢ ٨٢ ٩١
 ابراهيم بيومي منكور (الكتور) ٢٠٠
 ابن ابي الحديد ٧٥ ٨٥
 ابن ابي واطيل ٢٠٩
 ابن احملي ١٩٩
 ابن اسرائيل (نجم الدين) ١٨٩ ٢٠٧
 ابن باجة ٢٠٨
 ابن بركان ١٩٩
 ابن تيميه (تقي الدين) ١٩ ٧٧ ١١٧ ١٢٣ ١٩٧ ٢٠٤ ٢٠٩
 ٢١٠ ٢٢٢ ٢٣٧
 ابن الجوزي ٨٩. ١٠٧
 ابن حجرية (عبد الرحمن) ٨٠. ٨١
 ابن هزم (الانطلسي) ٧٩ ١٩٨ ٢٠٠
 ابن حنبل (الامام احمد) ٧٨
 ابن خلاص ٢٥٢
 ابن خلدون ١٥ ١٧ ٢١ ٢٦ ٧٢ ٧٨ ١١١ ١١٢ ١١٣
 ١٦٣ ١٩٦ ١٨٩ ١٩٠ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤
 ابراهيم الدسوقي ٢٠
 ابن خلكان ٧٣ ٧٤ ٧٦ ٧٨ ٧٩ ٨١ ٨٤ ١٤٦ ١٥٨
 ٢٣٨ ٢٣٩ ١٨٣ ١٨٨ ١٨٩ ٢٨٩ ٢٩٠
 ابن دهاق (ابو اسحق بن المواة) ٢٠٦٠ ٢٠٨ ٢٥٤
 ابن رشد ٢٠٠ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢٥٨
 ابن سبئين (عبد الحق) ١٩٠ ٣٢ ٣٤ ١٩١ ١٩٥ ٢٠٨-٢٠٥
 ١٩٩ ٢٠٩-٢١٠ ٢١١-٢١٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٥٩-٢٥٠

ابن سينا ١٦٦ ١٨٨ ١٩٤ ١٩٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢٥٤ ٢٥٥
 ابن شنب (محمد) ١٩٠
 ابن طفيل ٢٠٨ ٢٠٩
 ابن عباس (رضى الله عنه) ٨٠
 ابن عسري (محبى الدين) ٩ ١٠ ١٩ ٢٧ ٣٤ ١٢٣ ١٣٠
 ١٩١ ١٩٨ - ٢٠٥ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢٢٤ ٢٤١
 ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ - ٣٥٠ ٣٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٧
 ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٤ ٢٨٠ ٢٩١
 ابن الحريف (ابو العباس) ١٩٩ ٢٤٣
 ابن عسساكر ٢٦١
 ابن عطا الله السكندري ١٨ ٢٧ ٨٦ ١١٥ ١٩١ ٢٤٠ ٢٤١
 ١٣٧ ١٤٢ ٢٠٦ ٢١٧ ٢٣٢ ٢٩١ - ٢٩٣
 ابن العماد (الحنبل) ٢١٤
 ابن الفارض (عمر) ١٩ ٢٧ ٣٤ ١٣٠ ٢٠٩ ٢١٠ ٢٩٣ الى
 ٢٢٤ ٢٦٠ - ٢٧٢ ٢٨٠
 ابن خورك (أبو بكر) ١٧٥
 ابن قسي ٢٠٩ ٢٥٥
 ابن القيم ١١ ١٥٠ ١٨٠
 ابن مسرة ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٨ ٢٠٩
 ابن المظيرة ٨٠
 ابن النسيم ١٢٥ ١٥٠ ٢٢٨
 ابن هشام ٥٠
 أبو اسحق الاسفرايينى ١٧٥ ٢٣٢
 أبو أيوب (رضى الله عنه) ١٤٨
 أبو بكر (رضى الله عنه) ٥١ ١٣٥
 أبو مكر الميورقى ٢٤٣
 أبو تراب النخشبى ١٦١
 أبو ثور (الامام) ١٣٤
 أبو الحسن الخرقانى ١٩٤
 أبو حمزة (الصوفى البغدلى) ١٣٦ ١٤٩ ١٦٣
 أبو حنيفة (الامام) ٢٠
 أبو ذر الغفارى (رضى الله عنه) ٥٥ ٧١ ٧٢
 أبو ريان (الدكتور محمد على) ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٩

أبو زيد الأعمى ١٢٧

أبو سعيد الخدري ٥٤

أبو طالب المكي ١٦١ ١٣٠ ١٩٣

أبو عباس بن شريح (رضى الله عنه) ١٢٥

أبو العباس بن عطاء الأعمى ١٣٨ ١٣٩

أبو الحباس المرسى ١٨ ٢٤٠ ٢٤١ - ٢٩٣

أبو عبد الله بن وهب بن مسلم ٨١

أبو عبيدة بن الجراح (رضى الله عنه) ٥٥ ٧٢ ٧٣

أبو الملا عفيفي (الفكتور) ٣٠ ٣٥ ٦١ ٦٢ ٧٧ ٧٩ ٢٠١

٩٢ ١١٢ ١٢٨ ١٥٧ ١٦٩ ٢٢٩ ٢٤٤ ٢٤٥

٢٧٠ ٢٨٠

أبو عمرو بن عثمان المكي ١٣٩ ١٤٨ ١٥٠

أبو عمرو بن علوان ٦١ ٦٢

أبو الحسن الشافعي ١٨

أبو عمرو المالكي (القاضي) ١٤٩

أبو الفتح اليبستي ٢١

أبو الفتح الواسطي ٢٨٩

أبو مدين التلمساني ٢٠٩ ٢٥٥

أبو نصر الاسماعيلي ١٨٣

أبو نعيم الاصبهاني ٥٥ ١٣٧ ١٦٥

أبو نهي ٢٥٣

أبو هريرة (رضى الله عنه) ٥٢ ٦٤

أبو يعقوب النهرجوري ١٣٩ ١٥٠

أحمد البدوي (السيد) ١٩ - ٢٤ ٢٤٢ - ٢٩٥

الاحنف بن قيس ٧٩

أدريس عليه السلام (أخوخ) ٢٢٨ ٢٩٧

أربري ٢٢٧ ١٣٨ ١٤٥ ١٦٨ ٢٧٥

أرثر كويستلر ١٤٥

أرسطو ٣٣ ٣٩ ٧٦ ١٦٦ ١٨٢ ١٨٧ ٢٠٦ ٢٠٩ ٢٣٨

٢٤١ ٢٥٢ ٢٥٥ ٢٥٨

اسامة بن زيد بن حارثة ٦٩

استقليدوس ١٩٤

الاسكندر الأكبر ٢٠٩

- اسماعيل الرعيني ٢٤٢
 الاشعري (ابو الحسن) ٦٠
 الاشعري (ابو موسى) ١٧٣ ١٧٥
 الاصبهاني (علي بن سهل) ١٢٥
 الاصبهاني (الراغب) ٤٥ ٧٣ ٢٠٤
 اغاثيرمون ١٩٤
 افتخار الدين (الشريف) ٢٣٥
 الكتاني ١١
 ابي حنيفة ١٦
 احمد للرفاعي ١٨
 افلاطون ٤ ١٨٧ ١٩٤ ١٩٥ ٢٠٩
 افلوطين ٣٣ ٣٤
 اللباني ١٩٠
 ام سلمة ٨٦
 اندرهيل ١٠ ١٣
 انس بن مالك ٥٥
 الانصاري (عبد المال) ٢٢٥
 اوغستين (القديس) ١٥٣
 اوليري ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٣ ٣٩
 ايكهارت ٣٦ ١٤٥

(ب)

- باربييه دي مينارد ١٥٨
 بارميندس ٤
 باسستيد ١٢
 الباتلاني ١٧٥
 باورا ١٦٦
 البخاري ٧٧
 برادلي ٣
 براون ٣١ ٣٣
 برجسون ٣
 برهان الدين محقق القرمذي ٢٧٤
 بروكلمان ٢٠٠

بزرجمهر ٢٣٦

برتراندرسل ٤ ٥ ٦

البسطامي (ابو يزيد) ١٧ ١٨ ٢٦ ٢٧ ٣٠ ٣١ ٣٥ ١١٢

١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٤٠

١٤٥ ١٤٩ ١٥١ ١٦٢ ١٨٠ ١٩٤ ١٩٧ ٢١٩

٢٣٣ ٢٣٧ ٢٤١

بكتاش (حاج) ٢٤٥

البكري (مصطفى كمال الدين) ٢٩٨

بلائيوس (آسين ميغل) ٢٧ ١٥٨ ١٩٨ - ٢٠٠ ٢٤٤ ٢٤٥

بسال العبشي ٥٥

البلنسي (يحيى بن سليمان) ٢٥٥

بنان الحال للواسطي ١٣٩

بول كراوس ١٥١

البسوني ٢٥١

البسيوني ٣٦

بيوك ٥ ٧ ٨ ٩

(ث)

التبريزي (شمس الدين) ٢٧٤

التجيبى (بن غز) ٩٣

الترمذي (الحكيم) ١١٢

ترمنجام (سبنسر) ٣٧ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٨٧ ٢٩٧ ٢٩٨

التفتازاني (سعد الدين) ١١٦

التلمساني (عفيف الدين) ٢٠٠ ٢٠٤

تمام حسان الدكتور ٣٣

تيسون ١٤٥

توماس الاكوينى ٣٦

(ث)

الشتقى (الحجاج) ٨١ ٩١

ثولس ١٠

ثولك ٢٦ ١٢٨ ١٥٤

(८)

جابر بن حيان ۷۹ ۹۳

جابر بن حیان ۹۳

جابر بن عبد الملك ٥٥

للجاءظ ٩٩ ١٠٠

جاماسب ۲۲۶

الجامي (عبد الرحمن) ١٠١ ٢٠٥ ٢٢٥ ٢٧٣

للحرجاني ۱۱۷ ۱۲۹

الجريزي (أبو محمد) ١٤٧ ١٧٦

جعفر الصادق (الامام) ۸۰

جلال الدين الرومي ٢٢٤ الى ٢٣٢

جمال الدين الافغانى ٢٤٧

جنس دیالفو ۱۵۸

للحنيد (أبو القاسم) ١٨ ٣٠ ١٠٥ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥

10. 12A 171 101 13A 120 122 117

495 141 179 178 170 177

٢٧ ٢٨ ٦١ ٦٢ ٦٦ ٦٧ ٧٧

الحوضر. (أمام الحرمین أبو المعالی). ۱۵۲ ۱۵۳ ۲۰۶

الحيلاني (عبد القادر) ١٨ ٢٢ ١٤٦ ٢٣٦ إلى ٢٣٨

الحيلم (عدد الكريم) ٣٤ ٢٠٤ ٢١٠ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥٧

الحليم (مجد الدين) ٢٣٥

۲۷۵ جیمس ردهاوس

(८)

حارثة ١١٣ ١١٤

حافظ الشیرازی ۲۷۲

الحافظ المنخري ٢٦١

الحبشي ٢٠٩

حذيفة بن اليمان ٥٥ ٧٢ ٨٤

الحر العامي ٦٢

للحراني ٢٠٦ ٢٠٩

حسان بن ثابت ۵۵

الحسن البصري ١٧ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٨٤ ٩٩ ١٠١ ١٠٤
١٠٧

الحسن بن علي (الامام) ٨٠

الحسن بن علي الدامغاني ١٦١

حسن صحيح خان ٢١

حسن قبيسي ٢٣٦

الحسين بن علي (الامام) ٨٠

الحلاج (الحسيني بن منصور) ١٨ ٣٠ ٣٥ ١١٢ ١٢٣ ١٢٤

١٥٤ ١٢٦ - ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٦

١٣٩ ١٤٠ ١٤٥ ١٤٩ ١٦٣ ١٨٠ ١٩١ ١٩٤

١٩٧ ٢٠٣ ٢٢٤ ٢٢٨ ٢٣٧ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٦

٢٨٨ ٢٧٩

الحولاني (أبو عتبة) ٥٩

حمدون القصار ١٠٨ ١٣٧

حياة بن شريح ٨١

(خ)

خالد بن صفوان ٧٤

خديجة (رضي الله عنها) ٥١ ٥٣

الخرّاز (أبو سعيد) ١٨ ١٠٧ ١١٣ ١٢٨ ١٣٤ ٢٦٨

الخراساني (أبو سعيد بن أبي الخير) ٢٢٤

الخضر (عليه السلام) ٦٢

خفاجي (الاستاذ محمد عبد المتعم) ١٢١

(د)

الدراني (أبو سليمان) ٢٧ ١٠٠ ١٦١

دانتي ٤٢ ٢٠٠

داود الظاهري ١٤٩

الدسوقي (ابراهيم) ٢٤ ٢٩٥ - ٢٩٧

الدقاق (أبو علي) ١٢٩ ١٧٤ .

دوزي ٢٦ ٢٧

دي بور ١٨٨ ١٢٢

دي بونت ٢٩٨

دى فيلد ١٥٨
ديكارت ١٨٦
دى ماتيسو ٢٦٩
دى مريفلوت ١٥١
ديونيسيوس ٣٣

(٥)

ذو النون المصرى ٢٧ ٣٢ ٨١ ١٠١ ١٣٦ - ١٢٢ ١٦٣

(٦)

زليمة المحوية ١٧ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٢١٢
الزكافى (احمد) ١٥٢
الزلى (يحيى بن معاذ) ٣١ ٢١٢
الزلى (فخر الدين) ١٣٨ ١٤٦ ١٧٣ ٢٣٥
زجاج بن عمرو القيسي ٧٤ ٧٧
الزبيح بن خيثم ٧٨
زسل (بركاتراند) ٤ ٥ ٦
الرشيد (الخليفة) ٩٣
رشيد رضا ٢٤٧
الرفاعى (الامام احمد) ٢٢ ٢٣٨ - ٢٩٠
رفن جست ٩٣
الرندي (ابن عباد) ٨٩ ٢٤١ ١٣٩ ١٤٢ ١٦٢ ١٦٤ ١٦٥
١٦٦ ١٩٢ ٢٩٣
الروغبارى (ابو على) ١٣٧ ١٢٧ ١٣٩ ١٦٤
روذن (جورج) ٢٢٧
رويم ٣٨
ريك ١٢٦
ريمون لل ٢٠١

(٧)

الزبيدي ١٨٢ ١٨٨
الزبير بن العولم ٩٣

زراشت ١٩٤

زكريا بن أبي حفص ٢٥٣

زكي نجيب محمود (الدكتور) ٩٣

(س)

سارية ٦٠

سالم بن عبد الله بن عمر ٧٢ ٧٣

الساوي (علي بن سهلان) ٢٣٥

السيكي (تاج الدين) ١٨٢

ستودارد ٢٩٩

ستيس ٣ ١٢١ ١٢٢ ١٣٩ ١٧٩ ٢١٧

السرقي للسقطي ١٨ ١٠٦ ١٠٧-١١٣ ١٣٤

سعد بن أبي وقاص ٦٩

سعد بن أبي مالك ٦٩

سعدى شيرازي ٢٣٩

سعيد بن جبير ٧٨

سعيد بن المسيب ٧١ ٧٢ ٧٣ ٨٥

سفيان بن عيينة ٧٩ ٩٢

سفيان الثوري ٦٨ ٧٩ ٨٥ ٨٧ ١٠٢ ١٠٥ ١٠٧

سقراط ١٨٧ ٢٠٩

السكوني (أبو بكر بن خليل) ٢٠٧

السلامي (أبو المصالي الشافعي) ٢٤١

سلطان الطمء (سلطان ولد) ٢٧٣

سلمان الفارسي ٥٥ ٧٢

السلمي (أبو عبد الرحمن) ٨٢ ٨٣ ١٠٠ ١١٨ ١٢٠ ١٢٣

١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٩

١٤١ ١٤٨ ١٥٠ ١٥٣ ١٥٤ ١٧٤

سليمان بن عبد الملك ٧٤

سمعان (الراهب) ٧١

السمعماني ١٨٢

السمعماني ١٨٢

سنثاني (مجد الدين) ٢٢٥

السهروردي (أبو النجيب) ١٩٣ ٢٣٩-٢٤٥ ٢٩٨

السهوردي (البغداد) ١٨ ٤٤ ١٠٤ ١٩٣ ٢٣٥ ٢٩٠ ٢٩١
 المسراج الطوس ٢١
 السهوردي (المقتول) ١٩ ٣٤ ١٩٢-١٩٧ ٢٠٩-٢٤١ ٢٥٥
 سهل بن عبد الله التستري ١٠٧ ١٢٤ ١٣٥ ١٥١ ١٩٧ ٢٤١
 سيد حسين نصر (الدكتور) ٢٢٩
 للسيوطي ٩٣

(ش)

الشافعي (أبو الحسن) ٢٣٩ ٢٩١-٢٩٣
 الشافعي (الامام) ٦٣ ١١٣
 الشبلي (أبو بكر) ١٤١ ١٦١
 الشرتوتي ٤٥ ٥٤ ٥٦ ٥٩ ٧٣ ١٨٤ ١٨٦ ٢١٥ ٢٧٨
 شرف الدين (القاضي) ٢٦٣
 شريعة (الاستاذ نور الدين) ٣٠ ٩٦ ١٠١ ٢٣٧ ٢٧٨
 الششتري (أبو الحسن) ٢٠٩
 الشمراني ٧٢ ٧٥ ٧٦ ٧٨ ١٠٥ ٩١ ٩٩ ١١٥
 ١١٩ ١٢٤ ١٢٦ ١٦٤ ٢٤٩ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩
 ٢٩٢ ٢٩٤ ٢٩٥
 شقيق البلخي ٣١ ٦٩
 شكيب ارسلان ٢٤٦
 شهويادري ١٥٨
 الشهرستاني ١٤٩ ٢٢٨
 الشوزي (الاشبيلي) ١٩٩ ٢٠٩ ٢٥٥
 الشيرازي (قطب الدين) ١٩٦ ٢٢٥
 شنيروز ١٥٨

(ص)

صادق نشأت ٨١
 صالح المري ٧٦٧٤-٨٩
 صهيب الرومي ٥٥
 صلاح الدين الايوبي (السلطان) ١٩٢ ١٩٣ ١٩٨ ٢٠٧
 صوفة من مرة ٢٦
 الصيادي (أبو الهدى) ٢٨٩

(ط)

الطائي (داود) ٦٩ ٩٨									
طاووس بن كيسان ٧٩									
الطبري (الحب) ٥٩ ٦١									
طفيليك ١٧٥									
طلحة بن عبد الله ٦٠									
الطوسي (ابو بكر محمد بن بكر) ١٧٤									
٩٩	٩٧	٧٥	٥٥	٥٤	٥١	٣٨	٢١	الطوسي (السراج)	
١٢٩	١٢٠	١١٨	١١٤	١١٠	١٠٧	١٠٤	١٠١		
١٤١	١٣٧	١٣٦	١٣٣	١٣٠	١٢٣	١٣٦	١٣٢		
		٢٠٩	١٦٤	١٦٠	١٥٥	١٤٤	١٤٢		

(ط)

للفاخر بن صلاح الدين ٢٣٥
للفاخر ببغرس ٢٥٣

(ع)

عائشة (رضى الله عنها) ٥٢ ٥١					
عبد العظيم محمود (الإمام الاكبر) ١٢٧ ١٢٣					
٢٥٣	٢٤٤	١٨٨	١٤٦	٢٠٨	٩٠
عبد الرحمن بدوى (الدكتور) ٢٥٧					
عبد الرحمن بن عوف (رضى الله عنه) ٥٩					
عبد السلام هارون (الاستاذ) ٩٩					
عبد القادر الجزائري (الامير) ٢٠٥					
عبد القادر محمود (الدكتور) ١٤٩					
عبد الكريم العثمان ١٨٨ ١٨٢					
عبد الله بن طاهر ١٥٩					
عبد الله بن عباس (رضى الله عنه) ٥٥					
٩٤	٦٩	٥٥	عبد الله بن عمر (رضى الله عنه)		
عبد الله بن عمرو بن العاص ٨٠					
عبد الله بن مسعود ٧٣ ٧٢ ٥٥					
عبد المسيح بن ناعمة ٣٣					

عبد الملك بن مروان ٧٣
 عبد المنعم ماجد (الدكتور) ٨١
 عبد الواحد بن زيد ٧٤ ٧٧ ٩٠
 عبد الوهاب عزلم (الدكتور) ٢٢٤ ٢٢٥
 عبيد الله بن زياد ٨١
 عثمان بن عفان (رضي الله عنه) ٥٢ ٥٣ ٥٩ ٦٨ ٧٩
 عثمان يحيى (الدكتور) ٢٤٥
 عدى بن مسافر ٢٥٥ ٢٨٨
 عز الدين المقدسي ١٢٦
 علاء الدين السلجوني ٢٧٤
 علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) ٥٣ ٥٤ ٦٨ ٧٤ ٧٩ ٨٠
 ٢٧٩ ٢٣٣ ٨٦
 علي بن أمجد الساعي ١٤٩
 علي بن الهيثمي ٢٣٧
 علي حسن عبد القادر (الدكتور) ١٣٨
 عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ٥١ - ٥٢ ٦٠ ٨١
 عمر بن عبد العزيز (ال خليفة) ٧٩ ٨١ ٩٤ ١١٣
 عمران بن حصين ٥٥
 عمرو بن العاص ٨٠
 عيسى القصصار ١٥٥

(غ)

الغزالي (الامام أبو حامد) ١٧ ١٨ ١٩ ٤٣ ٨٨ ١٠٦ ١٤٥
 ١٤٨ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ - ١٨٤ ١٨٧
 ١٩٠ ٢٠٩ ٢٣٢ ٢٣٥ ٢٣٧ ٢٤٠ ٢٥٥ ٢٨٠
 ٢٨٨ ٢٩١ ٢٩٢
 غلام الخليل ١٦٣

(ف)

الفارابي ١٦٦ ١٨٨ ١٩٤ ١٨٧ ٢٠٨
 الفاركاوي ١٥٠
 فخر الدين المراتي ٢٥٠
 فردريك الثاني (الامبراطور) ٢٠٥ ٢٠٦

فريد الدين الطمار ١٠٦ ٢٢٤ ٢٢٥ ١٤٣ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤
٢٩٧

فضل الرقاشي ٧٤

الفصيل بن عياض ٨٣ ٩٦ ٩٧ ١٠٧

نسولسرز ٢٤٣

فون كريمير ٢٧ ٢٨ ٤١ ١٥١

فبشاغورس ١٩٤

نير محمد حسن (الدكتور) ١٧٤

الفيروز ابادي ٤٥

(ق)

قاسم غني (الدكتور) ٨١ ٢٢٥

القاضي عياض ٥٥

القسطلاني (قطب الدين) ٢٠٧

القشيري ١٨ ٢٠ ٥٣ ٨٣ ٨٦ ٩٨ ١٠٤ ١٠٥ ١١٠

١١١ ١١٣ ١١٨ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٨ ١٤٥ ١٧٦

١٤٦ - ١٤٨ ١٥٢ ١٤١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٥ ١٧٤

الى ١٧٨ ١٨٢ ٢١٢

تصنيب البسان ٢٠٩

القطبي ٩٣

لقبصاد ١٦٤

لقونوي (صدر الدين) ٢٠٤

(ك)

كلونيموس ١٨٩

لكامل الايوبي (الملك) ٢١٦

الكتاني (ابو بكر) ١٤ ١٣٩

الكرماني (أوحد الدين) ٢٠٥

كزانسكي ١٢٦

كسري ٦٨

الكلاباذي ١٠٤ ١١١ ١١٢ ١٣٨ ١٣٢ ١٣٣ ١٦٣ ١٦٦

الكمشخانوف ١٣٨

السكندي ٩٣

كوبولاني ٢٤٦ ٢٩٩
 كوربان ١٩٤ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩

(ج)

لاتسور ١٥٨
 اللخمى ١٥٠
 اللبث بن سعد ٨١
 ليسوبا ١٠

(م)

مارجريت سميت ٩٠ ١٢٤
 ماسينيون ٣٦ ٧٤ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ١٠١ ١٠٥ ١٢٠ ١٢٥
 ٢١٣ ٢٤٦ ١٤٤ ١٤٨ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٤
 ١٧٨ ٢٣٦ ٢٥٠ ٢٥٩ ٢٧٤ ٢٩٨
 ماككونالد ١٥٩ ١٩١ ١٩٥
 مالك بن انس (الامام) ٨١ ٢٠٦ ٢٥١
 مالك بن دينا ٧٤ ٧٦
 المتسوكل ١٦٣
 المحاسبي (الحرث بن اسد) ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٦٠ ١٦١ ١٩٢
 ١٩٣
 محمد بن عبد الوهاب ٢٩٩
 محمد بن عيسى الالبيري ٢٤٢
 محمد بن مسلمة الانتصارى ٦٩
 محمد بن واسع ١٣٧
 محمد حسين ميكل (الدكتور) ٤٤
 محمد عيد السلام كفاي (الدكتور) ٢٧٣ ٢٧٥ ٢٧٦
 محمد عبيد (الامام) ٢٤٧ ٣٠٠
 محمد مصطفى حلمي (الدكتور) ٢٥ ٣٦ ١١٩ ٢٢٢ ٢٣٥ ٢٦٠
 ٢٦٩ ٢٧٠
 محمد يوسف موسى (الدكتور) ٧٥
 محمد سيستري ٢٧٢
 مختار بن عبيد الثقفى ٨١

مرجليسوث ٧٧
 مروان (الخليفة) ٧٠
 مسلم ٧٤ ٧٥
 المسيح عليه السلام ٣٢ ١٣٣ ١٥٠ ١٥٧ ١٩٥
 مصطفى عبد الرزاق (الشيخ الاكبر) ١٤ ٩٠ ١٠٥
 مصطفى كامل الشيبى ١٥١
 المخضر (الملك شمس الدين يوسف) ٢٥٣
 معاذ بن جبل (رضى الله عنه) ٥٥
 معاوية (ابن أبى سفيان) ٧٠ ٧٨
 معروف الكرخى ٢٦ ٢٧ ٨٤ ١٠٠ - ١١٨ ١٢٦
 معين الدين حسن ششتى ٢٤٥
 المقداد بن الاسود (رضى الله عنه) ٩٣
 المظلى ٨٠
 المنساوى (عيد الروف) ١٥٢ ٢٨٧
 المهدي (الخليفة) ٩٢
 موسى الانصارى ١٢٧
 الموفق (الخليفة) ١٦٣
 مولر ٢٢٦

(ن)

النابلسى (عبد الفتى) ٢٠٥
 نافع (مولى بن عمر) ٨١
 نجم الدين كبرى ٢٤٥
 نجيب بلدى ٢٢٨
 نصير مروة ٢٣٦
 نظام الملك ١٨٣ ١٨٧
 النفري ١٣٩ ٢٠٩
 نقشبندى (بهاء الدين) ٢٩٧
 النوبختى ٦٩
 نوح عليه السلام ٢٧٩
 النورى (ابو الحسين) ١٢٦ ١٢٨ ١٤٠ ١٦٣
 نيكولسون (رينولد) ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٢ ٣٣ ٣٥
 ٦٠ ٦٢ ٧١ ٨١ ٨٢ ٨٤ ٨٦ ٩١ ٩٨ ١٢٢

١٤٧ ١٤٣ ١٤١ ٢٣٢ ٢٢٧ ١٨٤ ١٨٣ ١٤٠
 ٢٣٧ ٢٢٣ ٢٢٢ ٢١٧ ١٦٩ ١٥٧ ١٥٥ ١٤٨
 ٣٨٠ ٣٧٨ ٢٧٥ ٢٦٩

(هـ)

مارتمان ٣٠ ٣١
 مامبرجستان ١٥٨
 الهجویری ٨٤ ١٧٤
 مرقطیس ٤
 مرمس ١٥٨ ١٩٤ ٢٠٩
 مورتن ٢٣٠
 مرفاننس ١٥٨
 الهروی ١٤٥ ١٤٩ ١٥٠-١٥١ ١٥٢
 النمدانی ١١ ١٥٢
 مورف ٣٠

(و)

وات (مونتجومری) ٤٨
 الواسطی (أبو بكر محمد بن موسى) ١٣٩ ١٤١ ١٦٠
 وليام جيمس ٤ ٥ ١٠ ٩ ١٢
 الوليد بن عبد الملك ٨٥
 ومب بن مسلم ٩٤
 ويلسون ٢٧٥

(ی)

اليافعي اليمني ٩٩
 يالتقايا (شرف الدين) ٢٥٣
 يامبليخوس ٣٩
 يحيى بن معاذ للرازي . ١٠٨ ٥١ ١٢٨ ٢٥٩
 اليمسوى (أحمد) ٢٠٦ ٢٤٥

٢ - الفروق والطوائف والمذاهب

(أ)

الاتحاد ٧ ٩ ٩٥ ١١١ ١١٢ ١١٧ ١٢٠ ١٢٢ ١٢٣
١٢٥ ١٣٠ ١٤٩ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٨٤ ٢٢٠
٢٣١ ٢٢٢ ٤٢١

الاتحادية ١٤٩

الاتحادية السبعينية ٢٠٩

الاثنينية ٧ ١١٠ ١٨٠ ١٨٤ ٢٢٩ -

الامحية (الطريقة) ١٩ ٢٤٢

اخوان الصفا ١٨٩ ٢٠٨

الادريسية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢

الاساطير اليونانية ١٨٨

اسقاط التحجير ٢٤١

الاسماعيلية ١٦٦ ١٨٩ ١٩١ ٢٢٣ ٢٢٤

الاشراقيون

الاشعرية ١٤٨ ١٥٩ ١٨٩ ٢٠٨ ٢١٠

اصحاب الاوبانيشاد ١٤٥

الافلاطونية ١٩٤

الافلاطونية المصححة ١٩ ٢٨ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٧ ٣٨ ٦١

٢٠٣ ١٩٤

الاكبرية (الطريقة) ١٩ ٢٠٤ ٢٠٥

الرية (مدرسة) ١٩٨

الامامية ١٢٤

الامابية الامحية (الطريقة) ٢٤٤

الامويون ٧٠ ٧١ ٧٣ ٧٤

الانسان الكامل ١٣١ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢١٠

اهل السنة ١٨ ٢٨ ٦١ ٧١ ٧٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧

١٤٨ ١٤٩ ١٥٢ ١٥٧ ١٦٠ ١٦٣ ١٧٩ ١٩٠

٢٣٥

أهل الصفة ٢١ ٥٤ ٥٥

أهل الفتوة ١٠٨

(بـ)

للباطنية ١٨ ٩٧ ١٥٩ ١٦٣ ١٦٧ ١٩٨

الباطنية من الشيعة ٣٧ ٩٧ ١٥٦

البرامكة ٨٠

براهما (البرهمية) ٧ ٣٢

البرهامية (الطريقة) ٢٠ ٢٤٣ - ٢٤٤

البطائحية انظر الرفاعية

البصيرة ٦

البكتاشية (الطريقة) ٢٤٤

البوفية الهندية ٢٨ ٣٢ ٦١

البيسومية ٢٤٢

(ت)

التشيع ٧٨ ١٢٧ ١٩١ ٢٠٧

السترقى الاخلاقي ٦

للتصوف الاشراقي ١٩٥

للتصوف الالهى الفلسفى ٣٢ ١٩٧

تصوف البرهمية ٦

التصوف الدينى ٣ ٤

التصوف السلفى ١٧٨

للتصوف الصنى ١٨ ٣٨ ٤٣ ١٤٥ ١٤٧ ١٤٨ ١٦٠ ٢٣٢

للتصوف الفارصى ٢٥

للتصوف الفلسفى ٣ ٩ ١٩ ٣٦ ١٤٧ ١٨٥ ١٨٧ - ٢٣٢

٢٣٥

للتصوف المسيحى ٣٥ ٣٦

للتصوف المصرى ٧٩ - ٨٠

تصوف الهندود ٢٥

التبتيانية الامحية (الطريقة) ٢٤٤

للتوحيد ٩٥ ١٠٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٩ ١٢٢ ١٥٦

١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩

التيجانية (الطريقة) ٢٤٦

(ج)

للجومرية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢

(ح)

الحامدية الشاذلية (الطريقة) ١٠٦

الحب الالبهي ٢٩ ٣٤ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٢٠١

٢١٢ ٢٣٢ ٢٣٩ ٢٤٥

الحبيبة الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤

الحدادية الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤

الحقيقة المصححة ١٥٨ ٢٣١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٥ ٢١٠ ٢٢٧

٢٢٨ ٢٤٤

حكماء الفرس ١٩٤

حكمة الاشراق ٢٣ ١٩٥ ١٩٩

الحكمة البحيثة ١٩٨

الحكمة الفارسية ١٩٥

الحكمة المشرفية ١٩٦

الحكمة المصرية ١٨٨

الحلاجية (الطريقة) ١٠٨ ١٤٩

الطبية الاحمدية (الطريقة) ٢٤٥

للطول ٧ ٩ ١٨ ٩٥ ١١٠ ١١١ ١١٧ ١٢٣ ١٢٥ ١٣٦

١٦٣ ١٤٠ ١٤٤ ١٦١ ١٦٣ ٢١٤ ١٨٤ ١٩٣

الصمودية الاحمدية (الطريقة) ٢٤٢

الحنابلة ١٤٩ ٢٣٨

الحنوشية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢

الحنفي (المذهب) ٢٢٥

(خ)

للخرائزية (الطريقة) ١٠٨

للخلوتية (الطريقة) ٢٤٥

(د)

للوفاعية (الطريقة) ٢٣٨ ١٩ ٢٤٠
للمزنية ٨ ٩ ١١٢ ١٥٠ ١٦٢ ١٣٦ ١٣٧ ١٧٩ ١٩٢
١٩٤ ١٩٦ ٢٠٠ ٢٠٨
للمرابنة المسيحيون ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣٧ ٦٨
رهبانية الاسلام ٦٨
للمرواقية ١٨٨

(ز)

للزهد ١٢ ١٧ ٢٨ ٢٩ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٣ ٦٥ ٦٦ ٦٧
للزاهدية الاحمدية (الطريقة) ٢٤٤
للزاهدية ٢٢٣ ٢٢٤

(س)

السباعية الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤
السبعينية (الطريقة) ١٩ ٢٠٩ - ٢١٠
المسحر ١٩٩
السطوحية الاحمدية (الطريقة) ٢٤٢
السمادة ٥ ٧ ٨ ١٦٢ ١٣٥ ١٧٥ - ١٨١ ٢٢١ ١٩٢
١٩٨ ٢١٣ ٢١٤
السنيدية للشروبية البرهامية (الطريقة) ٢٤٢
السلامية الاحمدية (الطريقة) ٢٤٢
السلامية للشاذلية (الطريقة) ٢٤٢
السلف ١٥ ٧١ ٧٢ ١٠ ١٤٦ ١٤٧
السمانية الخلوتية (الطريقة) ٢٤٤
المهروودية ٢٤٤

(ش)

الشافعية (المذهب) ١٩١ ٢٣٩
الشروبية البرهامية (الطريقة) ٢٤٣
للاشتريية (الطريقة) ٢٠٩

التشئية (الطريقة)	٢٤٤
الشمسطح	٩٩ ١١١ ١١٥ ١٢٤ ١١٨ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢
١٤٥ ١٥١ ١٦١ ١٦٢ ١٨٤ ٢٣٠ ١٩٤ ١٩٥	
الشمعية الاحمدية (الطريقة)	٢٤٢
الشمهاوية البرعامية (الطريقة)	٢٤٢
شهود الوحدة	٢٧٨ ٢٨٠ ٢٤٣
الشموزية (الطريقة)	٢٠٨ ٢١٠
الشميمة	١٤٦

(ص)

الصائبة (مذاهب)	١٩٧
الصوفية السنيون	١١٦ ١٤٧ ١٩٣ ١٩٥
صوفية المسيحية	٤ ٧
صوفية للوحدة	٨ ١٩٣

(ض)

الضيقية الخلوتية (الطريقة)	٢٤٤
------------------------------	-----

(ط)

الطرق الصوفية	١٠٦ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦
الطمانينية	٥ ٨ ١٣٢ ١٣٤ ١٣٥ ١٨١
الطينورية (الطريقة)	١٠٨

(ظ)

الظاهرية	١٢٥
----------	-----

(ع)

عباد الاصنام	٢٢٧
المزمية الشاذلية (الطريقة)	٢٤٢

(غ)

الغنوصية ٣٣ ٣٧ ٣٨ ١٠٣
الغنيمية (الخلوتية) (الطريقة) ٢٤٤

(ف)

الفرغلية (الاحمدية) (الطريقة) ٢٤١
الفقهاء ١٨ ٢٠ ٩٠ ٩١ ٩٤ ١١٢ ١١٧ ١٢٨ ١٦٤
١٨٤ ١٨٨ ١٩١ ٢١٤ ٢١١ ٢١٣ ٢١٤
الفكر الفارسي ٢٥ ٨٠ ١٩٣ ١٩٥ ١٩٨ ٢١٤
الفكر الهلني ٣٠ ١١٥ ١٩٤
الفكر الهندي ٢٥ ٢٩ ٣٠ ١٩٣ ١٩٥ ٢١٤
الفلاسفة ١١ ٤٠
الفلاسفة المسلمون ١٨ ٢٤ ١٥٦ ١٦٠ ١٦٤ ١٦٦ ١٦٧ ٢٠١
٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٤ ٢١٧
فلاسفة اليونان ٢١٤
الفلسفة الارسطية ٨٠
الفلسفة الاشراقية ٣٣
الفلسفة الافلاطونية ٢٣٦
الفلسفة المسيحية ١٩٣
الفلسفة اليونانية ٤ ١٩ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٨٠ ١٢٧ ١٦٠
١٨٦ ١٩٨
الفناء ٥ ٧ ٨ ٩ ١٠ ٢٢ ٣١ ٩٥ ١٠٩ ١١٠
١١٢ ١١٣ ١١٦ ١١٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١
١٦٩ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨٤ ١٨٩
١٩٠ ١٩٢ ١٩٧ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣٨
الفناء والاتحاد ٩٥ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٥ ١١٩ ١٢٣
١٢٧ ١٢٩ ١٣٠
الفناء في التوحيد ١٢٩ ١٣٠ ١٤٠ ١٤٩ ١٥٠ ١٨٠ ١٨٤
الفناء عن الحظوظ ١١٠
الفناء والاطول ١٤٨ ١٥٩ ١١٧ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠
الفناء عن لراثة السوى ١١٠ ١١٥ ١١٨ ١١٩ ٢٠٨ ٢١٠
٢٢٨

الفناء، عن شهود السوى ١١٠ ١١٥ ١١٨ ١١٩ ٢٠٨ ٢١٠
 ٢٢٨ ١٤١ ١٤٩ ١٥٠ ٢١٨ ٢٤٣
 الفناء، عن وجود السوى ١٥٠ ٢٢٢
 الفيداننا الهندية ٣٠ ٣٢ ٣٣
 الفيض أو الصدر ٣٤ ١٨٧ ٢٠١ ١٩٦ ٢٠٠
 الفيضية التنازلية (الطريقة) ٢٤٢

(ق)

القادرية (الطريقة) ١٩ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٢٢
 القادرية الفارضية (الطريقة) ٢٣٨
 القادرية القاسمية (الطريقة) ٢٤٢
 القاسمية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢
 القاوچية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢
 القدرية (مذهب) ١٣٢
 القصارية (مذهب) ١٣٢
 القصارية (انظر الملامتية) ١٠٨
 القطبية ١٥٨ ١٨٨ ١٩١ ٢٠٤ ١٨٨ ٢٤٤
 القرامطة ١٢٤

(ك)

الكبرائية (الطريقة) ٢٤٤
 الكثرة ٧
 الكرامية ١٤٦
 الكشف ٦ ٧ ٩
 الكلمة ٧ ٢٩
 الكناسية الاحمدية (الطريقة) ٢٣٨

«ل»

اللاهوت : ٢٩

«م»

المالكية (المذهب) ٢٠٥
 المانوية ٣٣

المتكلمون ٤٣ ٦٢ ١٠٣ ١٥٦ ١٦٠ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤
١٦٨ ١٠٧ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٩٣

المثل الانطلاقية ١٩٧

المثل المعلقة ١٩٧

المجسمة ١٤٦

المجوس ٢٦ ١٩٠

المحقق (المقرب) ٢١٠ ٢١١

المحمدية للساذلية (الطريقة) ٢٤٢

مدرسة للبصرة (في الزهد) ٧٣ ٧٨

مدرسة خراسان (في الزهد) ٩٦ ٩٧ ٩٠

مدرسة للكوفة (في الزهد) ٧٨ ٨٠ ٩٠

مدرسة للمدينة (في الزهد) ٧٢ ٧٤

مدرسة مصر (في الزهد) ٨٠ ٨١ ٩٠

المدرسيون ١٥٧ ٢٠٣

المدينة للساذلية (الريقة) ٢٤٢

المراقب الخمس ٢١١

المرافقة الاحمدية (الطريقة)

المرجفة ٦٢

المروانية للخطوتية (الطريقة) ٢٤٤

المسلمية للخطوتية (الطريقة) ٢٤٤

المشاعون من فلاسفة الاسلام ١٩٥ ١٩٨

المشتاعون من اتباع ارسطو ١٩٩

المشائية ٢٣٦ ١٩٨

المصلحية للخطوتية (الطريقة) ٢٤٤

المعتزلة ١٨ ٦٣ ٧٠ ٧١ ٧٤ ١٢٥ ١٤٦

الملاطنية (الطريقة) ١٠٩

الموحدون ٢٠٧

المولوية (الطريقة) ٢٢٦ ٢٤٤

«ن»

الناسوة ٢٩

النوفانا (البوذية) ٣١

النصارى ٦٦ ٦٧ ١١١ ١٣٠ ١٣٢ ١٦٢ ٢٢٧

النصرانية (المسيحية) ١٣٥ ١٨٩

النورية (الطريقة ١٠٩
للقشبندية (الطريقة) ٢٤٥

« ه »

الهاشمية الحنية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢
الهرأوية للخلوتية (الطريقة) ٢٤٤
مرسى ١٨٨
للحرمسية ٢١٠ ١٩٤ ١٨٨

« و »

وثنيو حماة ٣٢
وحدة الاديان ١٣٢ ١٣٩ ١٨٩ ٢٠٤ ٢٠٣ ٢٠٤
وحدة الشهود ٢١٣ ١٢٩
الوحدة المطلقة ١٥٠ ٢٠٠ ٢٠٥ ٢٠٥
وحدة الوجود ٦ ٧ ٩ ٢٧ ٣٢ ٣٣ ٣٥ ١١ ١٣١
١٢٤ ١٥٠ ١٥١ ١٧٩ ١٨٤ ١٨٩ ١٩٦ ١٩٩
٢٢٢ ٢٣١ ٢٣٢ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١
٢٣٢ ٢٠٤
وحدة الوجود عند ابن عربي ١٢٣ ١٣٠ ١٩٩ ٢٠٠
لوفائية الشاذلية (الطريقة) ٢٤٢

« ي »

اليسوية (الطريقة) ٢٤٤
اليهودية ١٣٢ ٢٤٤

ثبت المراجع

مراجع الكتاب

(١) المراجع العربية :

- ١ - الأصفهاني (أبو نعيم) : حلية الأولياء ، ط . السعادة ١٩٢٢ م .
- ٢ - ابن تيمية : للصوفية والفقراء ، المنار ١٣٤٨ هـ .
- ٣ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- ٤ - ابن الجوازي : تلبيس إبليس ، مطبعة السعادة . ١٣٤٠ هـ .
- ٥ - ابن حزم : الفصل في المل والأمواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٦ - ابن خلدون : المقدمة (بدون تاريخ) .
- ٧ - ابن خلكان : وفيات الأعيان ، بولاق ١٢٩٩ هـ .
- ٨ - ابن سبعين : يد للعارف ، نسخة خطية بمكتبة جاز الله رقم ١٢٧٣ .
- ٩ - ابن سبعين : جواب صاحب صفلية ، نشر شرف الدين ياللقايا ، بيروت ١٩٤١ م .
- ١٠ - ابن سبعين : الرسائل ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٥ م .
- ١١ - ابن عباد الرندي : شرح الحكم العطائية ، بولاق ١٢٧٨ هـ .
- ١٢ - ابن عسري : فصوص الحكم ، تحقيق وتقديم وتطبيق الدكتور أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦ م .
- ١٣ - ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ١٤ - ابن العماد : شذرات الذهب ، القاهرة ١٩٣١ م .
- ١٥ - ابن الفارض : الديوان ، القاهرة طبع حجر ١٣٢٢ هـ .
- ١٦ - ابن القيم : مدارج السالكين ، القاهرة ١٩٥٦ م .
- ١٧ - ابن النديم : الفهرست ، طبعة المكتبة التجارية (بدون تاريخ) .
- ١٨ - أبو طالب المكي : توت القلوب ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ١٩ - أبو العلا عفيفي (الدكتور) : التصوف للثورة الروحية في الاسلام ، القاهرة ١٩٦٢ م .

- ٢٠ - أبو العلاء غيفي (الدكتور) : تعليق على مادة « ابن عربي » دائرة المعارف الإسلامية ، للترجمة العربية .
- ٢١ - أبو العلاء غيفي (الدكتور) : المقدمة والتعليقات على فصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ١٩٤٦ م .
- ٢٢ - أبو العلاء غيفي (الدكتور) : الملامية والصوفية وأصل الفتوة للقاهرة ١٩٤٥ م .
- ٢٣ - أبو العلاء غيفي (الدكتور) : نظريات الإسلاميين في الكلمة ، مجلة كلية الآداب ، م ٢ ، ج ١ ، ١٩٣٤ م .
- ٢٤ - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : ابن عطاء الله للسكندري وتصوفه ، الطبعة الثانية ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة ١٩٦٩ م .
- ٢٥ - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار للكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٣ م .
- ٢٦ - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : الطرق الصوفية في مصر ، مجلة كلية الآداب ، م ٢٥ ، ج ٢ ، ١٩٦٨ م .
- ٢٧ - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : الطريقة الأكبرية ، بحث نشر بالكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ١٩٦٩ م .
- ٢٨ - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : نظرة إلى الكشف الصوفي ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ م .
- ٢٩ - أبو الهادي الصيادي : قلادة الجواهر ، بيروت ١٣٠١ هـ .
- ٣٠ - أوليري (دي لاسي) : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمة للدكتور تمام حسان ، القاهرة ١٩٦٦ م .
- ٣١ - بهاء الدين الساملي : إلكشكول ، بولاق ١٢٨٨ هـ .
- ٣٢ - الجاسقاص : البيان والتبيين ، بتحقيق الأستاذ عبد السلام مارون ، الطبعة الثانية ١٩٦٨ م .
- ٣٣ - الجرجاني : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .
- ٣٤ - جلال الدين الرومي : المثنوى ، وترجمة الدكتور محمد عبد السلام كفاي ، جزان ، بيروت ١٩٦٦ - ١٩٦٧ م .

- ٣٥ - **الجنيسد (أبو القاسم) : الرسائل** ، نشر الدكتور علي حسن عبد القادر ، لندن ١٩٦٢ م .
- ٣٦ - **جولد زيهر : العقيدة والشرعية في الاسلام** ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتب الحديثة ببغداد ، الطبعة الثانية ١٩٥٩ م .
- ٣٧ - **الجبلي (عبد الكريم) : الانسان الكامل** ، القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ٣٨ - **الجريفيش : لروض الفائق** ، القاهرة ، ١٣٠٠ هـ .
- ٣٩ - **حسن صدقي خان : أبجد العلوم** .
- ٤٠ - **الحلاج (الحسين بن منصور) : الطواسين** ، نشر ماسينيون ، باريس ١٩١٣ م .
- ٤١ - **الخسراؤ : كتاب الصدق** ، بتحقيق الأستاذ الأكبر الدكتور محمد عبد العظيم محمود ، القاهرة مكتبة دار اللروبة .
- ٤٢ - **الخفاجي (حسن راشد الشهدى) : للنفحات الأحمديّة** ، القاهرة ١٣٢١ هـ .
- ٤٣ - **خفاجي (محمّد عبد النعم) : التراث الروحي للتصوف الاسلامي في مصر (بدون تاريخ)** .
- ٤٤ - **الرازي (فخر الدين) : التفسير الكبير** ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٤٥ - **الرازي (فخر ودين) : المسائل الخمسون** ، مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٤٦ - **الزبيدي : اتحاف السادة المتقين** .
- ٤٧ - **زكي نجيب محمود (الدكتور) : جابر بن حيان ، سلسلة اعلام المصريب (٣)** .
- ٤٨ - **السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية** ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٤٩ - **ستودارد (او ثروب) : حاضر العالم الاسلامي** ، ترجمة عجاج نويهض وتعليقات المرحوم الأمير شكيب أرسلان ، القاهرة ١٣٥٤ هـ .
- ٥٠ - **السيستاني (أبو المعالي الشافعي) : غاية الأمانى في الرد على النبهاني** ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- ٥١ - **السيستاني (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية** ، تحقيق الأستاذ نور الدين شريعة ، مكتبة الخانجي ، الطبعة الثانية ١٩٦٩ م .

- ٥٢ - السهروردي البغدادي : عوارف المعارف بهامش الاحياء ،
القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ٥٣ - السهروردي (القتول) : حكمة الاشراق ، طهران ١٣١٦ هـ .
- ٥٤ - السهروردي (القتول) : مجموعة في الحكم الالهية ، نشر كوربان ،
استامبول ١٩٤٥ م .
- ٥٥ - السهروردي (القتول) : هياكل النور ، تحقيق الدكتور محمد
على ابريان ، القاهرة ١٩٥٧ م .
- ٥٦ - الششطنوفي : بهجة الاسرار ، القاهرة ١٣٠٤ هـ .
- ٥٧ - الشمراني (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .
- ٥٨ - الشهرستاني : المال والنحل بهامش الفصل لابن حزم ،
القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٥٩ - للطبري (المحب) : الرياض النضرة في مناقب العشرة ،
القاهرة ١٣٢٧ هـ .
- ٦٠ - الطوسي (السراج) : اللمع ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود
وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٩٦٠ م .
- ٦١ - عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : شهيدة المشق الالهى ، مكتبة النهضة
المصرية ، سلسلة دراسات اسلامية رقم ٨ .
- ٦٢ - عبد الرحمن بدوي (الدكتور) : شطحات الصوفية ، القاهرة ١٩٤٩ م .
- ٦٣ - عبد الصمد زين الدين : الجواهر السنية في التكررات الاحمدية .
- ٦٤ - عبد الكريم العثمان : سيرة الغزالي واقوال المتبحرين فيه ، دار
الفكر بدمشق .
- ٦٥ - عبد النعم ماجد (الدكتور) : التاريخ السياسى للشعلة العربية ،
مكتبة الانجلو ١٩٦٠ م .
- ٦٦ - عبد الوهاب عزام (الدكتور) : التصوف وفريد الدين العطار ،
القاهرة ١٩٤٥ م .
- ٦٧ - الغزالي (ابو حامد) : احياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .
- ٦٨ - الغزالي (ابو حامد) : تهافت الفلاسفة ، الطبعة الكاثوليكية ،
بيروت ١٩٦٢ م .
- ٦٩ - الغزالي (ابو حامد) : الرسالة اللدنية ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .

٧٠ - الفيزيائي (أبو حامد) : كيمياء السمعة ، مجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .

٧١ - الفيزيائي (أبو حامد) : مشكاة الأنوار ، القاهرة ١٩٠٧ م .

٧٢ - الفيزيائي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، بهامش الانسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ .

٧٣ - فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ، نشر نيكولسون ١٩٠٥ - ١٩٠٧ م .

٧٤ - قاسم غني (الدكتور) : تاريخ للتصوف في الاسلام ، ترجمة صادق نشأت ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ م .

٧٥ - القشيري (عبد الكريم) : الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٣٣٠ هـ .

٧٦ - القشيري (عبد الكريم) : الرسالة القشيرية ، نشر الدكتور فيرمحمد حسن ، باكستان ١٣٨٤ هـ : ١٩٦٤ م .

٧٧ - القنطي : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ١٩٢٦ م .

٧٨ - الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، القاهرة ١٩٦٠ م ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه سرور .

٧٩ - الكمشقاني : جامع الأصول ، القاهرة ١٣٣١ هـ .

٨٠ - الكندي : كتاب الولاة وكتاب القضاة ، تحقيق رفن جست ، بيروت ١٩٠٨ م .

٨١ - كوربان (هنري) : تاريخ للفلسفة الاسلامية ، الجزء الأول ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، بيروت ١٩٦٦ م .

٨٢ - ماسينيون : مادة « تصوف » دائرة المعارف الاسلامية ، للترجمة العربية .

٨٣ - الحاسبي (الচারث بن اسد) : الرعاية لحقوق الله ، بتحقيق مارجريت سميث ، سلسلة جب ١٩٤٠ م .

٨٤ - محمد رشيد رضا (السيد) : تاريخ الأستاذ الامام ، القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ١٩٣١ م .

٨٥ - محمد مصطفى حلمي (الدكتور) : آثار السهروردي المقتول ، مجلة كلية الآداب ، م ١٣ ، ج ١ ، مايو ١٩٥١ .

- ٨٦ - محمد مصطفى حلمي (الدكتور) : ابن الفارض والحب الالهي ،
الطبعة للثانية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ م .
- ٨٧ - محمد مصطفى حلمي (الدكتور) : حكيم الاشراق وحياته الروحية ،
مجلة كلية الآداب ، م ١٢ ، ٢ ، ديسمبر ١٩٥٠ م .
- ٨٨ - محمد مصطفى حلمي (الدكتور) : الحياة للروحية في الاسلام :
القاهرة ١٩٤٥ م .
- ٨٩ - مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تطبيق على مادة تصوف
بدائرة المعارف الاسلامية ، للترجمة العربية .
- ٩٠ - مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تمهيد لتاريخ الفلسفة
الاسلامية ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٦ م .
- ٩١ - مصطفى كامل الشيبني (الدكتور) : الفكر للشيمي والذغعات
الصوفية ، بغداد ١٩٦٦ م .
- ٩٢ - اللطفي : للتنبيه والرد علي اهل الأهواء والبدع ، واستانبول
١٩٣٦ م .
- ٩٣ - النساوي (عبد الرؤوف) : للكوكب الدرية ، للجزآن الأول والثاني ،
الطبعة للتيجانية ، (بدون تاريخ) .
- ٩٤ - نجيب بلدي (الدكتور) : تمهيد لتاريخ مذهب الإسماعيلية ،
دار المعارف ١٩٦٢ م .
- ٩٥ - النفوس : المواقف والمخاطبات ، نشر آربري ، القاهرة ١٩٣٣ م .
- ٩٦ - النويختي : فرق الشيعة ، نشر ريتز ، ليدزج ١٩٣١ م .
- ٩٧ - نيكولسون (رينولد) : للصوفية في الإسلام ، ترجمة الأستاذ
نور الدين شريعة ، القاهرة ١٩٥١ م .
- ٩٨ - نيكولسون (رينولد) : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، مجموعة
أبحاث غوثها المترجم الدكتور أبو العلا عفيفي بهذا العنوان
القاهرة ١٩٤٧ م .
- ٩٩ - الهروي : منازل السائرين ، طبع البابي لطبي ، القاهرة ١٢٢٨ هـ .

الراجع الأجنبية

(ب) في الانجليزية :

- (100) Abdel Qadir (Dr. Ali) : The life, personality and writings of Al-junaid. Lonodon 1962.
- (101) Affifi (Dr. A.) : The Mystical Philosophy of Muhyid - Din Ibnul Arabi, Cambridge 1939.
- (102) Al Hujwiri : The Kashf Al-Mahjub, translated by R. Nicholson, Leyden 1911.
- (103) Arberry (A.J.) : Art. « Al Djunaid », Encyclopedia of Islam.
- (104) Bowra (C.M.) : The heritage of symbolism. London 1953.
- (105) Brown : The Dervishes or Oriental Spirituatism, London 1868.
- (106) James (W.) : The Varieties of religious experience, London, 1935.
- (107) Macdonald : Art. « Al Ghazali », Encyclopedia of Islam.
- (108) Margaret Smith : Rabia the mystic and her fellow Saints in Islam, Cambridge 1928.
- (109) Nicholson (R.) : Literary history of the Arabs, Cambridge 1930.
- (110) Russell (Bertrand) : Mysticism and Logic, Selected papers The Modern Library, New York, 1957.
- (111) Sayyed Hossein Nasr : Islamic Studies, Beirut, 1967. .
- (112) Stace : Mysticism and Philosophy. Mac Millan, Lonodon 1961.
- (113) Thouless (R.) : An Introduction to the Psychology of Religion. Cambride 1928.

- (114) Trimmingham (J.S.) : The Sufi orders in Islam, London, 1971.
- (115) Underhill (E.) : Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual Consciousness, London, 1949.
- (116) Vullers, Art.: « Ahmed Al Babawi », Encyclopedia of Islam.
- (117) Watt (M.) : Mohammed, Prophet and statesman, paperbacks, London 1961.

(ج) في الفرنسية :

- (118) Bastide (R.) : Les problèmes de la vie mystique, Paris 1931.
- (119) Leuba (J.) : Psychologie du Mysticism religieux, t. f. par Lucien Herr, 1925.
- (120) Massignon : Art. « Hallaj », Encyclopedie de l'Islam.
- (121) Massignon : Art. « Al-Muhasibi », Encyclopedie de l'Islam.
- (122) Massignon : Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris 1922.
- (123) Massignon : La passion d'Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam, Paris 1922.
- (125) Massignon : Art. « Tarika », Encyclopedie de l'Islam.
- (126) Massignon : Art. « Tasawwuf », Encyclopedie de l'Islam.
- (127) Octave Depont & Xavier Coppolani : Les Confréries religieuses musulmanes, Alger, 1897.

(د) في الإسبانية :

- (128) Hernandez (M.C.) : Historia de filosofia Espanola, Filosofia Hispano - Musulmana, Madrid 1957.
- (129) Palacias (Asin) : Ibn Masarra y su Escuela Obras Escogidas, Madrid 1946.

رقم الايداع بدار الكتب المصرية

١٥٥٤ / ١٩٧٩ م

الترقيم الحولى

٦ - ٨٥ - ٧٢٥٧ - ٩٧٧

مطبعة دار نشر الثقافة
٢١ شارع كامل صدقي بالفيحة
ت : ٩١٦٠٧٦ - القاهرة



Bibliotheca Alexandrina



0342979